

بسم الله الرحمن الرحيم

قد جرت عادة الاصوليين بتعريف اصول الفقه لكلا معنييه
الاضافى والعلمى ووجه الاخير ظاهر لانه المقصود بالبيان واما الاول
فالفائدة فيه اما اظهار المناسبة المصححة للنقل او التنبيه على توافق
المعنيين فى المصداق وصحة ارادة كل منهما عن اللفظ لانتفاء الهجر و
يعرف الاضافى بمعرفة المضاف والمضاف اليه والاضافة وهى
هنا لامية كما هو الغالب فيها اذ ليس الفقه عين الاصول ولا ظرفا لها
على الحقيقة فلا يكون بيانية ولا ظرفية والاصول جمع اصل وهو لغة
ما يبتنى عليه الشى كما قالوه واليه يرجع ما فى القاموس من انه اسفل الشىء
وفى الاصطلاح يأتى لمعان منها الدليل يقال الاصل فى المسئلة الكتاب والسنة
اى الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى الاول يصدق على اللغة والنحو ونحوها
وغيرها من مبادى الفقه بخلاف الثانى فان معناه ادلة الفقه وهو منطبق
على المعنى العلمى ان اريد به العلم بالادلة الاجمالية وادخل فيها العلم بحال المفتى
والمستفتى لتعلقه بها فى الجملة وكذا لو خرج ذلك عن الحد وجعل البحث عنه فى
الاصول على سبيل الاستطراد كما يفهم من تركه فى بعض الحدود واما الفقه
فهو فى اللغة بمعنى الفهم او جودة الفهم كما يفهم من قول بعضهم انه الذكاء والفطانة
وفى اصطلاح المتشرعة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
والمراد بالعلم التصديق فانه المعروف منه فى اللغة والمتبادر من اطلاقه
فى العرف لا خصوص التصور ولا مطلق الادراك الشامل له وللتصديق ثم لا
يعم المجتهد والمقلد والحاكم والمتردد بل المسلم والكافر فان التصور يحصل للكل

وليس ضبطها بالضرورة ويمكن حمله على الادراك مع اخراج التصور عنه بالادلة فان الدليل هو الحجة دون قول الشارع لكن يلزم
يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق و الحكم
يطلق على التصديق والمسائل التى هى المحمولات والنسبة الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهى الوجوب و
الندب والحرمة والكراهة والاباحة وعليها مع الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان
والحكم بكون الشىء سببا لامر شرعى او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا والحكم
بان اللفظ موضوع لمعناه المعين له شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا وان اوهم بعض عبارات
القوم بل كل ما استند الى الشرع وكان عن الاقتضاء والتخيير فهو حكم وحقيقى والمناسب للاصطلاح
المتشرعة من المعانى المذكورة احد الثلثة الاخيرة دون ما تقدمها من المعانى مع ما فى الاول منها
من الفساد او التكلف الخارج عن الحد ثم وما بالجمع من عدم الملائمة لترد الاحكام عندهم
هنا بين الواقعية والظاهرية ولو كان الثلثة الاخيرة بالارادة هو الثالث فان الخطابات المذكورة
هى ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم بالمدلولات الحاصل من الادلة لا العلم بالادلة بنفسها
ولانه توقف العلم بها عليه ضرورة ان العلم بالشىء غير الحاصل عن الشىء لحمل الاحكام على الخطابات
مع انتهاء عن مستقيم ولكن الخمسة المشهورة فيضعف الحمل عليها لان مباحث الفقه عن الاحكام
الوضعية فى جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات فان المقصد الاهم فيها بيان الصحة و
فلا داعى الى التخصيص بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها ولا الى ارتكاب التأويل فى الاحكام
الوضعية بما يرجع الى الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن
قيدى الشرعية والفرعية كاحتمال فصلا ايضاح فيهما دون الاخير لانه مشترك بين الوجوه الثلثة
فلا يترجح بذلك بعضها على بعض هذا ان اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا
فرعيا كما هو الظاهر منها خصوصا فى مقام تفسير الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو
اريد الاعم ولو فى البعض كالوجوب فالقيدان احترازيات ويخرج بالاحكام العلم بقيام
زيد وقعود عمرو وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا فى ساير العلوم والصنايع او بمقتضى
العادة او العقل المحض وبالفرعية العقايد الدينية وبالادلة يخرج العلم بضروريات
الدين او المذهب لاستغنائها عن الدليل وكذا علم الله تعالى لتعاليه عن النقل وعلم الملائكة و

حكام

لكن يلزم على التقديرين خروج العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة بالفروع كالفاظ العبادات فانها من الفقه وليس من العلوم لتصديقية وتندفع بارادة الحكم بكونها اسماء لمسمياتها المعينة كما يقال



والانبياء والائمة لاحتياجها الى الاسباب العلمية الفكرية ونزههم عن الظن بدليل العصمة عن
الخطأ وعن العجز عن النظر وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه وكان العلم الفكري لا يدعي
الى القبول ينحصر حصوله بقاعدة اللطف والحكمة بغير طريق السمع وتوسط الاسباب لا ينافي
القدرة فانها وسائط في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الفكرية كلها ذوات اسباب لكنها
غير الفكر اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء لعلمه بذاته الذي
هو سبب للعلم بمعلولاته فانه يلزم ان يكون علمه تعالى سببيا لا استدلاليا والدليل عين السبب فلا
يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية في الادلة واحترز بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل
الفقهية فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به
المفتي فهو حكم الله في حقي وتعدد الموضوع وهو المشار اليه بهذا لا ينافي الاجمال بل تحقيقه
انه لا اجمال الا اذا تعدد وكذا انتهاء علمه الى الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استند
الى قول المستند اليها لان المفهوم من العبارة الاستناد اليها ابتداء من غير واسطة ولا خلاف
عليه باختلاف عبارات المجتهد وضوحا وخفاء واختلافها في كيفية نقلها الى مراتب الثبوت
عنه كسماعها بالمشافهة او بواسطة مع قلة الوسائط او كثرتها وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة
والعدالة ان اجزنا الرجوع الى المفضول مع وجود الافضل فان هذه كلها لا تقتضي استناد
المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المنصوبة لها شرعا والامور المذكورة
خارجة عنها وان اقتضت تفصيلا في علم المقلد من جهة اخرى وقد يستغنى عن هذا القيد
بدلالة الادلة على التعدد المنفي في علم المقلد وانما لم يكتفوا لاحتمال ارادة الجنس خصوصا
مع حمل الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم النظري بالمسائل الشرعية
الفرعية عن حجة تفصيلية لكان اقرب مع وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف
سؤالان مشهوران احدهما سؤال العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على
الادلة الظنية كاخبار الاحاد التي هي ظنية سندا ومتنا ودلالة وتعارضا وعلاجا وقد
تطرقها الوهن والخلل بكثرة الاخبار الكاذبة ودس ما ليس منها فيها لعدالة واكثر نادرة ورواتها
الصادرة عن التقية واقصى ما يحصل منها غالبا لكثرة الاحتمالات المانعة من العلم انما هو مراتب

الظن فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهذا انما يرد على المخطئة
القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل والوقائع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الاراء
ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل القطعي وقد يخطئ كما
هو شان الظن ولكن المخطئ معذور ماجور بما ادى اليه ظنه من الامور فهو في كل مسألة ظنية له
بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثانوي الذي وقع التكليف به بعد تعذر
الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني
فهو حكم الله في حقي فان الاولى وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاها القطع بالحكم الظاهري
لا الواقعي فان القطع به بما طريقه الظن ممتنع على هذا الاصل وانما يتاتى على راي المصوبة
بناء على اصلهم الفاسد واعتقادهم الكاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد وقولهم بان حكم الله في
كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فتعدد حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف
باختلاف الانظار وخطاء المصوبة كاصابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية فالحق على
اصول اصحابنا الامامية فلا بد من التاويل ورد الحد الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل
العلم على المعنى الاعم من اليقين والظن او حمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية واما
حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول
اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو من الفقه فيجب
دخوله في حده وليس الا بارادة العموم من احدهما ولا نكتفي بالاحكام الضرورية لخروجها
بقيد الادلة كما تقدم والكلام في كل من العلم والحكم على المعنى الاعم شائع كثير وبكل منهما يندفع
الحذور وقد اجيب المشهور بان الظن وقع في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا تنافي
قطعية الحكم فان اراد بالحكم المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني وصح على قول المصوبة والمخطئة
معا وان اراد خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق اختص بالمصوبة ولم يصح
على قول غيرهم قال في المعالم وكانه لوضوح بطلان التصويب عنده حتى لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن
حقيقة الحال والاقرب حمله في كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان
التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة منحصر فيما ذكرنا من الوجهين ولا ثالث

لها وقد يتعين الاول نظراً الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري بالدليل الاجمالي المنفرد دون التفصيلي يخرج
عن الفقه بقيد التفصيلي كعلم المقلد وفيه نظر اذ التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعاً فان في قوله هذا
ما ادى اليه ظني ناظراً الى تفاصيل الادلة ووجوه الدلالة وجهات الترجيح في كل مسئلة مسئلة فان
عبر عنها بتلك العبارة الاجمالية فانما اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه
عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر نعم يمكن ترجيح الوجه الاول بظهور
التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير فانما خصوص الآيات والاصول والاجماعات المستدل
بها في الفقه على اعتبارات ثلث والتفصيل فيها لكونها ادلة ثم معلوم واما على الثاني فالدليل
ما سبق من المقدمتين ورجوعها الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بتدقيق النظر فكان البناء
على الاول ويرجحه ايضاً مع تبادر الاحكام الواقعية من مطلق الاحكام ان قصد الفقيه وغرضه
الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهو التفقه في الدين الامر به
في الكتاب والسنة فان المعقول منه هو طلب الاحكام الواقعية الالهية التي سنها الله تعالى لعباده
وبينها النبي والائمة صلوات الله عليهم وجعلوا العارفين بها نواباً وحكاماً كما في الحديث المشهور
انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكماً
فاني قد جعلته عليكم حاكماً وصرف الاحكام في هذا ونحوه الى الاحكام الظاهرية في غاية البعد
بخلاف التصرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل الظن فانه قريب جداً ومن المعهود المقرر بداية
الظن وقيامه مقام العلم اذا تعذر فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به لا القطع
بغيره وقول الفقهاء هذا حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل من دون تقييد بجهة الخصوص
تقتضي ان يكون ظنها الواقع كما هو شأن القضايا المطلقة فهو يقدح في المسائل العلمية
فيكون مقصوداً في غيرها فان كلامهم في الكل جار على نمط واحد ويدل على ارادة الواقع في تلك
الاحكام تعلم الخلاف في اكثرها فمحل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق
كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية
المتضمنة لاحكام الفروع ولا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام
في المطالب كلها لينطبق الدليل على المدلول ويتم التقريب من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في

كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد بالظن ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني
على ان اشكال العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو
والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتأتى فيها الا بتكلف شديد فيما كان من مبادي
الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تتعلق بها كالطب والرمل والنجوم والعيافة والاعداد
فالوجه فيها محصور في الظن فينبغي البناء عليه في الكل لاشتراكه والمراد وان امكن توجيه
بعضها بغيره فانه اخراج عن نظائره الكثيرة وتخصيص من بينها بحكم ظاهر هذا ما قصدناه
الاستشهاد للوجه الاول وقد ينتصر للثاني ببقاء العلم على حقيقته واستعماله الشائع لان مدلوله
العمل على الاحكام الظاهرية فينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام الواقعية الحقيقية
وان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعاً بما يحصل لغير الفقيه من الادلة التفصيلية وليس بفقه
فلا بد من تخصيصه بالظن المخصوص وهو مع ما فيه من التجوز اجمل لمفهوم من الحد لا يكاد يعلم
من الحد فان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة الفقه مع ان الظن بالحكم الوا
قعي نقلته ينفي الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان يراد من الظن بالحكم الواقعي الظن
بواقعية الحكم والظاهر انه هذا الظن غير الفقه وايضاً علم المقلد بالاحكام علم قطعي حاصل من
المقدمتين القطعيتين كما مر جوابه وقد اخرج من الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه دخوله فيما
تقدم من القيود فلو يكون المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول والا لخرج علمه
بنفس الاحكام ولم يتوقف على تمييز والظاهر مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالا
حكام بمعنى واحد ولا كان علم المقلد في المسائل الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كان
علم المجتهد كذلك ودعوى ان علم المجتهد هنا هو الظن بالاحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع
بالاحكام الظاهرية تحكم محض مع بناء العلم على ظاهره من القطع فائدة ظاهر الحكم على شيء
تقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصح عن الحاكم صارف يصرف عنه وكذا لم
يصح قولنا زيد اسد والمنبه سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كا
لاسد والمنبه كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة
بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظائره ففي مقام الحمل هو كما انه الموضوع بنفسه من جزئيات

نعم

تحكم

المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كما استعملنا الماهية الموضوعة لافادة المحمول في التشبيه لافادة انه في بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منه حقيقة ولذا حمل عليه ذلك الحمل المواطئة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح الحمل على الافراد المشابهة للافراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولما ارتكاب في الحمل الظاهر من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك ومن قوانين الاعراب فان حكم الشي يحكم على شي وامكن فردية الموضوع عن المحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشرع ولم نعلم البيان فلو على وجه التحديد فالواجب هو البناء على الظاهر اللفظي من الحمل كما عرفت وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفي الاعراض بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل ونية الاشتراك مع الاكل سهوا صوم الحج في ذلك وايماء الاخرس اشارة مملوع وان لم يكن على حقيقته فهناك صور احدها ان المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك في الغالب انه انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما لم يكن بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا وفي هذه يمكن ابقاء الحمل على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو خارج بشهوة على الايجاب الكلي والا فسد الحمل وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه بيان تنزل الغلبة وثبوت الوصف في الكل افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تتوقف الاحكام الشرعية وقيام الشارع في بيان الاحكام الشرعية بالجعل التكلم مثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيستعلم وجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها لا لمقصود بيان الامارات الظنية والعلامات الغالبة فيبنى عليه الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كان من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن منه وذلك لانا لا نعلم ان غرضه في قوله الحيض دم اسود ليس يحدد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى معنى آخر لان الاحكام الواردة على

الحائض

الحائض انما هي للتي اتصفت بالحيض لغة وعرفا وذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا الماء مطهر وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس **فائدة** الضابط فيما يورده اللغويون في كتب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة ما لم يثبت على خلافه فانه لعرض لا قبلي من بعد وبين اللغة وجمعها الى تكون الكتب المدونة فيها مرجعا لمن ياتي من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الآثار في الاستفادة ومع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه لا يتاتى الغرض المذكور قطعا فادعاء النقل المخالف للاصل لا يجوز الا لدليل يقطع العذر ويوجب الاشتغال **فائدة** يتبادر ظهور افراد اللفظ واشهرها بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يوجب النقل ولا يقتضي الوضع كيف وجميع الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منها الافراد الشائعة المتعارفة وقلما يتفق ان يكون افراد الكلي متساوية في الظهور والسبق والتبادر الى الفهم بل الغالب خلاف ذلك فانه اما لكون الكلي بالنسبة اليها مقولا بالتشكيك كان يكون بالنسبة الى بعض اشد واولى منه في البعض الآخر فان الاشد والاولى اظهر من غيره عند اطلاق المشكك ولغير ذلك من الاسباب الخارجية ككثرة الوجود وندرته وشدة الاحتياج واتحاد اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح تحقق المعنى في الافراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط التسمية بنفسه او بواسطة امر خارج الى غير ذلك من الاسباب التي تختلف بها حال الافراد وضوحا وخفاء ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الاعم حقيقة في تلك الصور كلها وليس من المجازية في شيء ولذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي من غير تعد ولا خروج عن معناه الاصلي ولا مراعاة فيه وجود العلاقة فيه وبين غيره كما هو شأن المجاز وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ نفسه من دون التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرهما واما التبادر الحاصل بالاسباب الخارجية عن اللفظ فليس ذلك من امارات الحقيقة **فائدة** ذهب كثير من ائمة اللغة والنحو الى ان الواو تفيد الترتيب كالكسائي والفراء وهشام وابي عبيدة القاسم بن سلام وابي عمرو الزاهد والاخفش وقطرب وثعلب وغلام وابي عمرو الزاهد والدينوري والربعي وابن درستويه وجماعة من الاصوليين والفقهاء ومنهم الشافعي والغزالي والرازي في تفسيره والشيخ في الرسالة والنيابوري وظهيب ومنه في تتميم التذكرة واصول المنتهى والتمهيد على ما يظهر من الله كره

وكلام من احتج بها على الترتيب بين الاعضاء في الغسل وهو كثير في كلام الاصحاب وليس القول بها نادرا
كما ظن ولا فائدة ورجحان التأسيس على التأكيد وغلبة الترتيب على غيره
سيما العكس فعن تمهيد القواعد والقاموس والتسهيل انها للترتيب كثيرة وللعكس قليل وتزيد في غير
التمهيد ترجيحات الحقيقة فيحمل عليها عند الاطلاق ثم على الترتيب صرح بذلك الازهري وقال
انه التحقيق للموانع لا قول ثالث وهذا مع تصريحهم بانها لمطلق الجمع كما هو المشهور وبعض اهل
المراد نفي الاختصاص حسب الوضع فلا ينافي رجحانه لا مرجح له لكثرة الاستعمال الجاري على
سنن البلاغة في الغالب ولعله المقصود في قول الحنبلي فيسقط الخلاف بينهم وبين النافين
ويصح القولان معا ويرجع الاثبات الى غلبة الترتيب مطلقا لكن المشهور عن الفراء انها
للترتيب اذا استحال الجمع وحكي ذلك عن الغزالي ويلوح مما نقلوه عن هشام والدينوري و
بني على غلبته على العكس دون الجمع بين ان ما تقدم عن ابن مالك وغيره واحتمال الوضع بها
ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابى الاشتراط بحال الخارجية لا ان الغالب اخف امر اد
الموضوع له في الظهور فالحق ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التمام القرينة في الاستعمالات
الجارية على خفائه وخفاء الصارفة فيها وعدم ظهور ملاحظة الاستعمال ووقوعه كثيرا
مع الجهل بالحال وكما نقله سيبويه في النحو حتى كرره في خمسة عشر او سبعة عشر موضعا من
كتابه واطباق جماهير اهل الادب على ذلك كما قاله الآمدي ودعوى السيرافي والفارسي و
السهيلي والرضي والمحقق في الاصول الاجماع عليه ونقل ابو علي منهم انه قول جميع اللغويين
والنحويين والبصريين والكوفيين وهذا يقوي ما قلناه في ثنتي بل كلام القوم فيعود النزاع
لفظيا ولو كان معنويا فانه جعل الخلاف في مطلق الدلالة فالترجيح لقول الحنبلي وكلا
فالقول قول النافين وقد علم مما ذكر ان الواو اما انه لا تدل على الترتيب اصلا او تدل
عليه بالوضع او الاستعمال اما مطلقا او اذا استحال الجمع فالوجوه ثم حسنها اضعفها الاول
فائدة الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون تعلقه بها من حيث الاقتضاء او
التخيير وينقسم الى اقسامها الخمسة المشهورة والى وضعي وهو ما يكون تعلقه بها لا من تلك
الجهة بل بمجرد وضع الشارع وينقسم الى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان فالسبب

ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كذا ذكره الشهيد في قواعده وغيره وفيه نظر من وجوه الاول
ان كون السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضي ان يكون علة ومقتضيا لحصول المسبب مع انهم كثيرا
ما يتساهلون في لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة ومقتضيا بل يحتمل كونه من الامارات الكاشفة عن العلة
بل ربما يقطع في كثير من موارده كما في قولهم ان الزوال سبب لوجوب الظهرين والغروب سبب للعشائين
فان الزوال والغروب ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضي هناك شيء آخر وكل منهما
امارة كاشفة عن ثبوته وقد يوجه ذلك بحمله على ما هو اعم من علة الثبوت والوجود وعلة الاثبات
والتصديق فان الزوال والغروب وان لم يكونا علتين لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب
قطعا الثاني ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود الموانع
يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضي للحكم الا ان يراد من السبب هنا العلة التامة عن مجموع
وجود المقتضي وارتفاع المانع فيصح الحكم باللزوم لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة
لكنه يبعد عن انظار الفقهاء والاصوليين في خلاف استعمالهم الثالث ان كثيرا من الاسباب
انما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم كما اذا تعددت الاسباب الموجبة لحصول
مسببا لها فوجود احد تلك الاسباب كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على تقدير انتفاء
جميع تلك الاسباب الرابع ان هذه الاسباب غير الاسباب المتعددة كاسباب الضمان والحدث و
اسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلاثة السبب والشرط والمانع لتقتضي
ما ذكروه في حدودها فانها من حيث كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط
ومن حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم منه الوجود تخرج عن المانع فيلزم عدم
انحصار الاحكام الوضعية في الجهة المذكورة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من
وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود وانما المعتبر في
ما يتوقف عليه المطلوب وجودا او عدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدمه او اليه
والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه
ويقابله البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع آثاره **فائدة** الواجبات الموسعة اليد
المحدودة بوقت ومنها العمر وفاقا ولا تتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان

الا انه التوسعة حتى يثبت التضييق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب
عن كونه واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت بالفرض واللازم منه جواز تركه في الجميع وفيه
خروج الواجب عن كونه واجبا وفي اكثر الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيانه آخر الوقت
وكيف يعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن يقع الواجب بعده اداء لا
قضاء بل انما هو حكم ظاهري والا فحد الواجب الموسع المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو
الحد المقرر له في الشرع فتأمل **فائدة** الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة الموجبة فيه
نفسه وهذا هو المعبر عنه بالواجب لنفسه والنفسي لتعلق وجوبه بما يشتمل عليه من المصالح المقتضية له
وثانيهما ما يجب لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب لغيره والتبعي لتبعية وجوبه هو
وجوب ما يتوقف عليه لا لثبوت مصلحة اخرى في وجوده سوى ذلك والا لكان واجبا نفسيا
وترك القسم الاول موجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك المأمور به الذي هو الواجب
النفسي قطعا وهذا مما لا غبار عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب
العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان الحكم في حقيقته
كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف وانما وجب هذا لاجل التوقف حتى انه لو لم يكن وجود
الواجب النفسي موقوفا على ذلك ولا مرتبطا به لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب فالحاصل ان الواجب
انما يستحق بتركه العقاب لتفويت المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة الايجاب
توقف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المترتبة على الواجب الموقوف لا من
حيث تركه في نفسه فانه سبب لوجوب الشيء ان كان امرا ثابتا في نفسه ذلك الشيء مع قطع
النظر عن جميع اعداده والا فمورد المجازحة لذلك فيستحق استحقاق العقاب على تركه ذلك
الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث انه هو حتى يكون تركه مبغوضا من حيث انه
تركه وترتب العقاب على تركه كذلك ومن البين ان ترتب العقاب على ترك الشيء لكون الترك
مبغوضا للآمر الذي يجب طاعته وانما يكون الترك مبغوضا اذا كان الفعل مطلوبا فاذا كان
الطلب لا مرحصل في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث ترك ذلك الشيء الذي كان مطلوبا
في نفسه ومرادا في حد ذاته فيستحق العقاب على الترك من حيث انه ذلك الترك اي من حيث انه

تركه

١٢ المصلحة

تركه لا من جهة اخرى وان كان الطلب الغيري لا مرخاصلا في غيره وحكمه تبعيته للطلب الاصلي بتوقف عليه
كان كراهة الترك من حيث انه ترك الشيء المفضي الى ترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث
التأدية الى ذلك الترك والافضاء اليه ومرجع ذلك الى ان استحقاق العقاب على ترك الحكم لنفسه
وايضا في جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه واجب قطعا وليس واجبا لنفسه لعدم تعلق
الطلب به منفردا وعدم توجه اليه مستقلا لان وجوبه انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني الكل
المتوقف عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق العقاب على ترك الجزء من حيث
هو مع قطع النظر عن كونه جزء للواجب لنفسه ومع كون الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب تاركه
من حيث ان تركه يفضي ويؤدي الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه عن المجموع مستحقا لعقابات
عديدة هنا من حيث ترك نفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلا وشرعا
واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق الاولى وعلى ما ذكرنا حتى ثبت شرطية
الشيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل والعادة او الشرع ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا
يتوقف على ورود الخطاب به لان الوجوب بهذا المعنى لا يتفاوت بين ورود الخطاب وعدمه
فانه يتحقق بتوقف الواجب لغيره كما عرفت وبهذا يثبت وجوب مقدمة الواجب كما هو المشهور
بين العلماء الاعلام ويندفع كلما قيل او يمكن ان يقال في هذا المقام فتأمل جيدا فانه من مزال
الاقدام ومطارح الافهام بقي هنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب لنفسه
والمحمول عليه شرعا ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب فعلى
هذا ينبغي اثبات العقاب على المقدمة الخ ورد فيها الخطاب مضافا الى العقاب للامر من حيث
المشروط وذي المقدمة وجوابه ان غاية ما علم من الادلة الدالة على ان الامر للوجوب هو
كونه بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقاب واما ان ذلك العقاب لنفسه او لافضائه الى
ترك الواجب لنفسه فلم يدل عليه حجة ولا دل عليه دليل اصلا فتدبر **فائدة** الاصل في الامر
الوجوب وفي الواجب ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره فان
امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يكن كان ندبا ويترتب الندب ايضا فالاصل ان يكون ندبا لنفسه

فانه لو شيع كان مندوبا بعينه فان تعذر انتقل الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا فانه يحتمل العطف على الشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة والمقدر وهو
قوله ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر فالاصل يقتضي الاول مع تعادل الاحتمالين ويحتمل حينئذ منع
ان الاصل ثبوت اشتراط الواجب كالصلوة به واطراد الاصل ممنوع معلوم لانه مبني على
اصالة عدم الاشتراط وقد ثبت بالعرض وقد يجعل الاصل على التبادر والفهم من اللفظ عند
الاطلاق فان المتبادر من ايجاب شيء كونه مرادا لغاية ومطلوبا لنفسه وقد بني على اصالة عدم
الامر المخصوص فلا ينافي اشتراطه بدليل آخر فيجمع في مثل الوجوبات الوجوب النفسي من قبل
الامر والغيري باعتبار توقف الواجب عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة فانه يمتنع فيه
ارادة الوجوب النفسي وهو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة فيكون المراد به الوجوب
الشرطي في الندب فيدل على القول باشتراط الاقامة بالطهارة على خلاف المشهور وقد يقال
ان دار الامر بين ان يكون للندب او الشرط انه ينبغي التوقف لان الاطلاق يقتضي الوجوب
والاقتران ان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك
الوجوب وليس كذلك اذ لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الا(ضعف)
وهو عند التحقيق راجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه
كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في
الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومع ذلك كان ذلك اعتبارا عند
التعارض ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع
الاطلاق ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي بين حكم
التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لمحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به
اما الحكم ببيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله تعالى لا صلوة الا بطهور او بيان
وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر
على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال
به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الآية فلا يتعلق

المطلق والوجوب صح

بالنظر

بالنظر الاصولي والمترجح في الكتاب ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر
للندب وهو ساقط اذ لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان يقال الاشتراط وهو خلاف الاجماع
او يخص الخطاب ببعض المحدث فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا ريب في التزام احدهما مع الامكان
هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فهو ضعيف هنا بالاجماع على
الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد
ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا بناء على صرفه عن الوجوب النفسي **فائدة** تعليق الحكم على
الشرط يقتضي انتفائه بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين والفاضلين والشهيدين وابني الشهيد
والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني خلافا للسيدين والحلي والفاضل التوني والمولى البشروي والمحقق
محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو في
اصطلاح الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو داخلا في الشيء ولا
مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية
الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او معلولين لعلة ثالثة مثل
ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء او مغايرا للجزاء على سبيل الاتفاق من غير علة ولا مشاركة
في العلية مثل ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الاولين و
انما الخلاف في المعنى الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم
وانتفاء المقدم عند انتفاء التالي ولا خلاف في ذلك ايضا بل الخلاف في انها هل تقتضي
انتفاء التالي عند انتفاء المقدم الا ان يمنع عنه مانع او لا تقتضي ذلك ذهب القائلون بحجية
مفهوم الشرط الى الاول والنافون لها الى الثاني واتفق الفريقان على ان القضية الشرطية
قد يراد بها الثبوت عند الثبوت والنفي عند النفي واخرى يراد بها الثبوت عند الثبوت
خاصة ولا يراد بها النفي عند النفي وان كلا الاستعمالين صحيح شايع واقع في الكتاب و
السنة واللغة والعرف وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في ان القضية الشرطية اذا
اطلقت مجردة عن القرائن المعينة للارادة السببية الوجودية والعدمية او الوجودية خاصة

بلغ قبالا

١

فهل الأصل حملها على الأول حتى يظهر خلافه أو يتوقف حتى يتبين بينهما حتى يثبت أحدهما بدليل منفصل
أو يرجع في الحكم النفي إلى مقتضى الأصل فيه ذهب المثبتون إلى الأول والنافون إلى الثاني وثمرة الخلاف
تظهر فيما إذا كان الحكم المفهوم مخالفا للأصل وأما مع الموافقة للأصل فأصل الحكم ثابت وإن اختلف
المدرك على الأول واتحد على الثاني والأقوى وجوب حمل القضية الشرطية على التلازم في الوجود
والعدم لنا تحقق الدلالة لغة وعرفا وعقلا وشرعا أما اللغة فلسؤال الصحابة عن سبب القصر
مع الأمن ونقل أبي عبيد القاسم بن سلام وهو من أعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف
الذي هو أضعف من الشرط في الدلالة في قوله صلى الله عليه وآله مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عرضه وعقوبته
أنه يدل على أنه من غير ليس كذلك وفي قوله صلى الله عليه وآله لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير من أن يمتلئ
شعرا أن المراد به هجاء الرسول ولا مطلق الهجاء فإن لما علق بالكثرة والامتلاء وليس أخص
بناس الشرط على الوصف بل الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو أقوى أولى والبحث في دلالة لغة
ولا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون الشرط فإنه أقل مراتبه أن يكون فيه كالوصف وفي
شرح جمع الجوامع المفاهيم مخالفة إلا اللقب حجة لقول كثير من أهل اللغة بها منهم أبو عبيدة
وعبيد وهم إنما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط
جماعة من أوائل الأصوليين وكم من أهل اللغة والمعرفة باللسان وقولهم فهموا من التعليق
بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه كما قالوه واحتمال الاجتهاد قائم في كل ما يقوله أهل اللغة
في المطالب النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت أكثر اللغة وعورض بمذهب الأخفش وبقي الثاني
وهم من أهل اللغة والعرف فإن الأصل عدم النقل وأما العرف فلأن المتبادر من التعليق
على الشرط الانتفاء عند الانتفاء نص على ذلك جماعة من الخاصة من أصحابنا المحقق
ابن الشهيد والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات شاهد بصحة
ما ذكروه فإن المفهوم من قوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن لم تجدوا ماء فتيمموا
وإن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله سبحانه وإن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وإن تعودوا نعد وقوله ع إذا بلغ الماء
قدر كر لم يحمل خبثا وغير ذلك مما لا يحصى هو الانتفاء عند الانتفاء والمانع مكابر باللسان

ما يمنع مانع

تعودوا


للحكم به

للحكم به الوجدان وليس هذا باعتبار القرينة لاشتراكهما بالأصل والفرض فيكون للوضع وهو المطلوب وما يدل
على ذلك أن أحدا لو قال الأمان ثبت إن توقف أمر على شيء في الجملة الشرطية عند توقف في ذلك
ولا يلزم الكذب منه إلا إذا ادعى أن التأكيد داع بعد التصريح بالمفهوم وإلا كثير في التصريح الإثبات بمنطوقها
على ما بعده فيقال إن كان هذا كذا فكذا وإن لم يكن فلا وهذا أيضا يدل على أن المنع عند الشيخ قد فهم
من الكلام السابق وهذا مبني عليه وتفريع بنقيضه الكلام السابق ونحن نجد هذا من عادة تأكد
من عادات الناس المستمرة ويظهر من تتبع الأخبار أنهم ع كانوا يكتفون بذلك في مقام التفهيم
والبيان فلاحظها ولا تغفل ولا يلزم من فهم ذلك من اللفظ أن يكون منطوقا ولا أن يكون منه وبأنه في
الجملة كما قيل فإن دلالة اللفظ الواحد قد تختلف باختلاف المقاصد والمنطوق ما دل عليه اللفظ في
محل النطق والمفهوم ليس كذلك فإن قيل إذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ حقيقة
فيه فيكون مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك وهو خلاف ما يستفاد من كلام أئمة الفن وغيرهم فإن الظاهر هو
القطع بالحقيقة مع انتفاء المفهوم وربما صرح بذلك بعضهم كما قلنا بل نحن نلتزم المجاز لوجود دليله
وهو تبادر الغير والنص عليه من أهل اللغة وذهب كثير إلى خلافه بناء على قولهم في المفهوم بالدلالة
العقلية وإثباتهم حجية باللزوم الغير البين وأما من قال بالدلالة اللفظية فلا يتم نشأ عن ذلك بل هي
قضية مذهبه كما هو مقالته فإن التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل المجاز ونص أهل اللغة على
تعيين الموضوع له يقتضي كونه مجازا في غيره فإن المجاز ليس إلا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والتجوز
هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فإن معنى كلمات الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط و
انتفائه عند انتفائه فإذا استعمل وأريد منها الثبوت عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في جزء
المعنى وهذا النوع جائز وكلام شرط له وأما الشرط لنكتة هو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
وما نحن فيه من القسم الأول فإن قيل نص علماء الأصول وغيرهم أن التعليق على الشرط إنما يقتضي
التخصيص إن لم يظهر للشرط فائدة أخرى سواه وأما إذا وجدت فائدة أخرى فالدلالة على التخصيص
منتفية وهذا إنما يصح لو كانت الدلالة في المفهوم عقلية منا وهنا لزوم العبث في كلام الحكيم كما
سيجيء بيانه أما لو قلنا بأن الدلالة لفظية مستندة إلى الوضع للتخصيص في اللغة والعرف فلا ينافي
ذلك إلا أن يلتزم أن الواضع عين اللفظ بإزاء هذا المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق فائدة أخرى مثل

منتفية

هذا ابعد من الواضع بان عن هذا الموضع قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع ادات الشرط
لافادة التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم نصرف عنه قرينة تمنع من ارادته ولا ريب ان ظهور غير التخصيص
من الفوائد مانع من ارادة التخصيص فيكون صارفا عن الحمل عليه كما هو الشان في كل لفظ مصروف
عن حقيقته لقرينة مانعة عنها نعم لو اريد ان التخصيص متى وقع بحسب احتمال فائدة اخرى لزم التخريج عن
القانون المعهود في المجاز فان احتمال الصارف لا يجيز صرفه فيلزم تخصيص الوضع بما ذكر حتى
يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل بالمفهوم لا يقول بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر
خلافه فان كان يختار وجها اوساويا وانما يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد غيره وذلك
هو المعهود في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك حمل على المجاز
لظهور القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى الحقيقي ويحمل عليه اذا
انتفى الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل الوضع بعكس ما قاله المعترض وذلك
انه لو كان الحمل على التخصيص لدفع العبث ورعاية الحكمة لزم ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيرها
احتمالا مساويا ولا ريب ان هذا العبث يندفع بكل من التخصيص وغيره ولا ظهور للتخصيص حتى يرجح
على الفائدة الاخرى بعد فرض المساوات بينهما فيتوقف في فائدة الشرط ولا نراهم يفعلون
ذلك فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الامر الاخر وكيف
لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط والقائل بحجية مفهوم الشرط والنافي له
قد اطبقوا ولم يختلفوا فيه وانما الخلاف في انه هل يتعين من بين الفوائد بالارادة ام لا فالنافي
للحجية بنى على اختلافهم في المدرك والمثبت قال ان مقتضى ما قالوه ان يكون لهذه الفائدة مزية
على غيرها ولا يثبت لا قسم الترجيح على غيرها من الفوائد المختلفة وانما تثبت المزية بالترجيح
لو رجحت على ما بينا وبما يجب الامر الخارج عن اللفظ فيكون اللفظ هو المرجح لها وهو بعيد الا من قبل الوضع
كما هو الحق ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها يبقى مع فرض التساوي بل الترجيح لاجل ان هذه
الفائدة هي الراجحة حقيقة وان ما عداها من الفوائد لا يساويها حتى تم تعينت من بينها لان
ذلك فاسد قطعا لانه عن غيرها من الفوائد يكون اظهر منها وقد يتعين ارادته واذا جاز ذلك
جاز ان يكون مساويا لها ومنه يظهر ما قلناه وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها

نفي ذلك من القائل بالحجية صح

دابتنا

وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا ريب ان الغلبة تفيد ظنا بالارادة وهي لفظية عقلية فلا يجب الاستناد
الى اللفظ ولو فرض معارضة الظن الحاصل من هذه الغلبة ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وان
بان يكون الظن الحاصل لغير التخصيص اقوى من ظن التخصيص حتى يحصل التعادل لغير الغلبة فلا نعلم
في وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الفائدتين على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين
بالمفهوم تعين الحمل على التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاستناد الى اللفظ واستفادة من كلامهم
مشكل وان كان في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه ويصدق على الصورة المذكورة
ان خلاف التخصيص بما عرفتها هو فان قيل اذا كانت الدلالة لفظية فاي الدلالات هي قلنا هي
دلالة تضمنية لان الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ودلالة اللفظ على المجموع
بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه مع ما عرفت
من دخول الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاما لان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم وليس هذا
بخارج لان الدلالة الالتزامية غير لفظية في الارادة الا اذا كان اللازم لازما بحسب المقصود يمتنع انفكاكه
عنه في الخارج والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم واللازم الذهني منافاة
في الخارج كما في مثل العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن ومن منافاته في الخارج والمراد
في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الالتزامية بالملزوم الذهني واللزوم
غير الارادة على ان اللزوم الذهني منتف هنا فان تعقل الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تعقل
الانتفاء عند الانتفاء وما قلنا تبين ان القول بالدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية
ولكن لم اجد في ذلك مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم ينفي ذلك واما العقل فهو الذي
اعتمد عليه الاكثر من اصحابنا الذين خرجوا في المسئلة وبنا مدعاهم على ما ذكره المدقق الشيرواني في تعليقاته
على المعالم ان اللفظ لما كان واردا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن من غير تعلق
بذكر الشرط في التقييد حصل الظن بان لانتفاء الحكم في غير محل الشرط والا لكان الشرط لغوا عبثا
لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى ذكره ايضا لانه ما لا حاجة في ذكره وتركه فالواجب عند الحكيم
الفاضل تركه لان العبث نقص بل لا فائدة في فعله لا تركه ما لا فائدة في تركه في اصل الاشتغال ان
المعلوم ان المقتضي انحصار فائدة الفصل المذكور في انتفاء الحكم من غير الشرط فلولاه لزم العبث ما يعنينا

نخ

تنبيه

اوظنا والمعلوم والمظنون خلو المتكلم عن العبث فيختص العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل الشرط عند
المتكلم وهذا التقريب انما يتم اذا علم انتفاء ما عدى التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع من تبع
اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى
الله عن ذلك انما الخلاف في انه اذا اطلق الامر والشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم با
لخصوص حتى يظهر خلافه ويترجح او لا بل لا بد في ذلك من توقف على دليل منفصل والقائلون بحجية
المفهوم قالوا بالاول والنافون للحجية ذهبوا الى الثاني فالشرط المذكور في القائل بحجية المفهوم غفلة
ورجوع الى القول بعدم الحجية كالمجيز وقد اشار صدر المحققين في شرحه على الوافية الى هذا المعنى
والى بيان الوجه العقلي بطور آخر فقال كل متكلم عاقل يمكنه تأدية مراده بلفظ مطلق فان لم
يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد فائدة فان لم يصلح اللفظ المطلق لافادتها
هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيرهم من العقلاء
فيظن به ذلك لعدم الاستحالة عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة
له سوى الفائدة التي كلامنا فيها مثلا بدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بالارادة تمنا
انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة فنقول
انا وان رأينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص
من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهذا
يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي
اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن التتبع وكثيرا ما على ان استعمال هذا التركيب في
الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا لتبادرها وهي الآن
وهو المعنى المفهومي الى ذهننا بل علمنا التساوي او لا من عدم القرينة في اغلب افراد التركيب
الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين الاداة فائدة من الفوائد منها
يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة اصلا وندرته بانها من القسم الغالب
هذا هو تحقيق المقام ولكنا لا نعتمد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره من
الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة

اللفظية

اللفظية فانا لا نمنعه في المعاني المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها بينا سواء كان العلاقة عقلية
او عرفية لا ينفك معها الانفكاك ولو لم يكن مستحيلا ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد طريق الحكم
الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم ولا غيرها فدعوى
الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحذور اصلا انتهى وما ذكره من منع
حجية هذا الظن مدفوع بان الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية
يجب اخذها من الشارع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى العقلاء يرجعون فيها
الى الخبراء من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب المتاجر والصنائع والى القرائن
العقلية في تعيين المجازات وقد ادعى السيد المرتضى الاجماع على قيام الظن مقام العلم في كل مقام
يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد الامام ع لا يكاد يحصل في موضع الا نادرا فلذا اقيم الظن
راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع في المحاورات ومثل هذا الاستقراء هو مستند اللغويين
والنحاة في اثبات الخطابات اللغوية والنحوية ومعلوم انه لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن
الظن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة المحتاج اليها واما التتبع فلولا الاخبار على ذلك منها ما رواه
علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله ع قال قلت جعلت فداك
ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون لله بعهده فانه
تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه لوفى لكم ومنها ما رواه المشايخ الثلثة
في الكافي والفقيه والتهذيب عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي التهذيب بعده الا من دخل
شهر رمضان فيه نسخة فيه شرط قال الله ومن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر
رمضان ان يخرج الا في حج وفي الكافي باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع في تفسير قوله تعالى فمن
تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا تعجل
ولكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه وفي تفسير العياشي عن الحسن بن زياد قال سألته عن رجل
طلق امرأته فتزوجت بالمتعة أتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان الله قال
فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق وكانت

أيضاً بما رواه الصدوق في معاني الأخبار وعلي بن إبراهيم في تفسيره عن الصادق عليه السلام في قوله عزّ وجلّ في قصة إبراهيم
بل فعله كبيرهم فاسألوهم إن كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم عليه السلام فقلت وكيف
ذلك قال إنما قال إبراهيم فاسألوهم إن كانوا ينطقون فكبيرهم فعل إن نطقوا وإن لم ينطقوا
فلم يفعل كبيرهم شيئاً فما نطقوا وما كذب إبراهيم عليه السلام ولا دلالة فيه على وجوب عناد المفهوم بل
على جواز إرادته ولا كلام فيه ومما رواه في الفقيه في باب الشقاق في الصحيح عن ابن أبي عمير عن
هشام بن الحكم أنه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين فقال المخالف إن الحكمين لقبولهما
الحكم كانا مريدين للإصلاح فقال هشام بل كانا غير مريدين للإصلاح قال من أين قلت هذا
فقال هشام من قول الله تعالى إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق
على أمر واحد لم يوفق الله بينهما علمنا أنهما لم يريدا الإصلاح ولا دلالة في هذا أيضاً فإن
احتجاج هشام بنفي اللازم أعني استلزام نفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من المفهوم
في شيء وبتقرير النبي صلى الله عليه وآله تعجب من سأله عن التقصير في السفر مع الأمن وأجابه إياه بأنه صدقة
تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ويرد بمنع كون التعجب لدلالة مفهوم الشرط على الإتمام عند الأمن
بل لارتفاع سبب القصر وهو الخوف فيجب الإتمام لكونه الفرض الأصلي وبأنه صلى الله عليه وآله لما نزلت استغفر
لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وآله لأزيدن على السبعين
وهو يدل على أنه فهم من ذلك أن حكم الزيادة غير الأصل وليس إلا لدلالة المفهوم ويرد بمنع صحة
الخبر لاستحالة استغفاره للكفار والمنافقين ولأنه عليه السلام أعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة
في اليأس وقطع الطمع لا لقصد العدد فكيف يقول مع ذلك لأزيدن على السبعين ولو صح
لحمل على إظهار كمال الرأفة بالأمة واستمالة قلوب الأحباب بذلك والحق عدم خلو هذا
وما قبله عن التأييد وبأن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم
المشروط لكان كل شيء شرطاً لغيره وهو باطل وبأن كلمة إن من أدوات الشرط باتفاق
النحاة ومع كونها كذلك إنما تدل على أن ما يقترن بها شرط لما بعده والشرط ما ينتفي بانتفائه
المشروط لاتفاق الفقهاء على ذلك والأصل عدم النقل في كل من الاصطلاحين وهذان الوجهان
ضعيفان جداً ومنشأ الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والتمسك بأصالة عدم النقل

لا ينفع

لا ينفع مع القطع بالاختلاف وبأن التعليق على الشرط لا يخلو إما أن يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه
وهو المطلوب أو لوجود المشروط عند وجوده فيكون سبباً وفيه تحصيل الحاصل أيضاً لأن الأصل عدم
تعدد الأسباب فيكون السبب متحداً وإذا اتحد ينتفي المسبب بانتفائه بل كان أحرى بالانتفاء مما
إذا فقد الشرط الذي ليس بسبب وفيه نظر لأنه إن أراد بالسبب ما له دخل في التأثير والعلية
منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سبباً بهذا المعنى والسند ظاهر فإن السببية بهذا المعنى غير داخل
في التعليق وفاقاً إذ قد يعلق على المسبب كما ترى في السبب المعاد في الوجود وإن أريد
به المعنى الأعم فلا يصح الاستناد إلى الأصل ههنا إذ المخالفة إن كانت من جهة المسبب انتفت
على العقد الأصل لا بواسطة المفهوم وإلا فالأصل فيها يوافق الأصل مقارنته لكل شيء يوافق
للأصل أو يخالف له على أن نفي سببية الجزاء للشرط لا ينافي وجوده معه في الجملة والظاهر من القائلين
بالمفهوم القول بالعموم **فائدة** لا فرق في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كإن ولو الموضوعين
لإفادة معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن لمعنى الشرط كإذا وكلم الجوازم نحو من
وما وغيرهما لأن حجية مفهوم الشرط لما يفهم من التعليق أو للزوم اللغو والعبث ولنقض الوضع
والكل مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء والمحدثين وأئمة اللغة والأدب يتمسكون بالمفهوم في
الألفاظ المتضمنة كما يستدلون به في الأدوات الصريحة في الشرط الناصة عليه بحسب الوضع وقد
ظهر من بعض كتب الأصول أن الخلاف في التعليق بإن خاصة قال في النهاية البحث السادس
في أن الأمر المعلق بشرط عدم عند عدمه اختلف الناس في الأمر المعلق على الشيء بحرف إن هل
يعدم بعدم الشرط أم لا وفي باب الأمر المعلق بكلمة إن عدم عند عدم الشرط وفي شرح مختصر
الأصوليين إن الأمر المعلق بكلمة إن هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء المعلق أم لا
وفي المحصول الأمر المعلق على شيء بكلمة إن عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي
أبي بكر وأكثر المعتزلة والظاهر أن مستصفى الغزالي ومعتمد البصري لما قيل إن المحصول مأخوذ
من المستصفى والمستصفى مأخوذ من المعتمد وفي زبدة الأصول الحق وكذا نقل المحصول الأمر
والجزاء المعلق على شيء بأن عدم عند عدمه والظاهر أن ما ذكروه ليس تخصيصاً لمحل النزاع با
الشرط المقرون بإن بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب فإن إن الشرطية هي أصل

٢ على شيء بكلمة إن صح

١٢

كلمات الشرط وكثرتها وورودها في الكلام وانه وكلم الجوازم انما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناه واما لو فهي
حرف شرط صحيح لافادة التعليق ولا فرق بينها وبين ان من هذه الجهة وان افترقا من جهة اخرى
وعدم ذكرهم لها قرينة على انهما قالوا مثال وليس المراد قصر الخلاف عليها ولو ذكروها مع انه
لا يمكن ان يكون الخلاف في الشرط الصحيح هذا قرينة على ارادة التمثيل وكلامهم في مقام الاستدلال
على المسئلة على ان محل النزاع اعم من التعليق بان فانهم استدلوا بان كلمة ان حرف شرط والشرط
يلزم من عدمه العدم وبانه لو لم يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود لزم جواز
تعليق كل شيء على كل شيء ويفهم من هذا ايضا ان محل النزاع عام غير مختص بان وكلام الحاجبي
والعضدي في اصحاب التعاليق عام يشمل الجميع قال نجم الائمة وانما وجب لهم كلمات الشرط انما
كلها تجزم لتضمنها معنى ان التي هي للابهام تقول لا تستعمل في الامر المتيقن المقطوع به لا يقال مثلا
ان غربت الشمس او للمنتحل العموم في اسماء الشرط كاحتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع
بعدها لانه نوع عموم ايضا والشرط بعد هذه الاسماء ايضا كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم
قال وايضا فانهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة معنى ان اذ كان يطول
عليهم الكلام لو قالوا من ضربت ضربت ان ضربت زيدا ضربت وان ضربت بكرا ضربت الى ما لا
نهاية له وكذا ما ومتى وسائر اخواتها الا التي [illegible] قوله فانهم سلكوا طريق الاختصار فهذه تدل
على ان مرجع المعنى في هذه الكلمات الى معنى ان عند [illegible] في الاختصار مع حصول المقصود
وقال في بحث اذا وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون اولاهما فرضا حصول مضمون
الثانية فالمضمون الاول مفروض ملزوم والثاني لازم ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع
بوجوده في اعتقاد المتكلم في المستقبل لم يكن وجوده مفروضا كما في الفرض والتقدير فلا جرم
لم يكن فيه معنى الشرط لان الشرط كما بينا هو المفروض وجوده ولكن لما كان ينكشف لنا
الحال كثيرا في الامور التي نتوقعها قاطعين بوقوعها على خلاف ما نتوقعه جوزوا تضمين
اذا معنى ان كما في متى وسائر اسماء الجوازم فيقول القائل اذا جئتني فانت مكرم شاكا
في مجيء المخاطب غير مرجح وجوده على عدمه كمن جئتني سواء لكن اخبار ان قبل متى وسائر
الجوازم عما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط صار بعد المفروض تحقيقا ثابتا اذ لم يوضع في الاصل

لزمانه يقطع

١٤

لزمانه تقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه لا وضعت اذا الجازمة ان لم تنسخ الغرض الذي هو معنى الشرط في الحدث
الواقع فيها واما اذا فلما كان حدثه الواقع فيه مقطوعا به في اصل الوضع لم ينسخ فيه معنى ان الدال
على الغرض صار عارضا على شرف الزوال فلهذا لم يجزم الا في الشعر مع ارادة معنى الشرط وكونه
بمعنى متى ومن جهة عروض معنى الشرط فيها لم يلزم عند الاخفش دخول الفعلية ولما كثر دخول
معنى الشرط في اذا وخرج عن اصله من الوقت المعين جاز استعماله وان لم يكن فيها معنى الشرط
وذلك في الامور القطعية استعمال اذا المتضمنة لمعنى ان وذلك مجيء جملتين بعده على طريق الشرط
والجزاء وان لم يكونا كذلك شرطا وجزاء كقولك اذا جاء زيد ضربته والفتح الى قوله فسبح كما انه عاكسه وقوع
الموصول متضمنا معنى الشرط لجواز دخول الفاء في جزائه جاز دخول الفاء في الجزاء وان لم يكن في
الاول معنى الشرط كما في قوله ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله فلهم عذاب جهنم و
قوله وما افاء الله على رسوله الى قوله فما اوجفتم لان الفتن والافاءة محققا الوجود في الماضي
فلا يكون فيهما معنى الشرط الذي هو الفرض ومنه ايضا قوله وما بكم من نعمة فمن الله والفاء
في مثل هذه المواضع في الحقيقة زائدة وانما دخلت اذ الموصول في الايات المذكورة والجملتان
بعدها ترتيب كلمة الشرط وجملتي الشرط والجزاء وان لم يكن فيهما معنى الشرط ليدل هذا الترتيب
على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الجملة الاولى لزوم الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض
عمل في اذا جزما مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء في فسبح وانه في قولك اذا
جئتني فانك مكرم ولام الابتداء في نحو قوله تعالى ائذا ما مت لسوف اخرج حيا كما عملها بعد
الفاء وانه في الذي قبلها في نحو اما يوم الجمعة فان زيدا قائم واما زيدا فاني ضارب للغرض
الداعي الى هذا الترتيب هذا كلامه قدس سره ومقتضاه ان اذا انما تكون للشرط اذا خرجت
عن وضعها الاصلي وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة واما اذا كانت محققة فليست
للشرط وان شابهته في الصورة وفي النظم وحيث كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في
المحقق فكلما استعملت واريد منها معنى ان الشرطية حصل لها مفهوم كما في ان وما لم يكن كذلك
فلا مفهوم لها وهذا التفصيل صحيح اذا اريد بان في الامر المحقق الدالة بها على المحقق
ان الغرض بها والدالة على المحقق في استعمال فاحش منافيا له واما اذا لم يقصد بها افادة

بعدها

التحقق فمعنى الشرط فيها مناف فان التحقق لا ينافي الفرض كما تقول ان كان الامر على ما اقول وهو كما اقول
فكذا وان كان كما تقول وليس كما تقول فكذا فتحقق الامر لا ينافي فرض تحققه وح فان كان مدخول
اذا امرا غير محقق الوقوع كانت شرطية وصح فيها اعتبار المفهوم وان كان مفروضا محققا الحصول الارادة
بيان التحقق بها لا هو الاصل فيه وضعا فيكون المفهوم معها منافيا قطعا لارادة الفرض في مدخولها
وان كان محققا في الواقع كما هو الغالب في استعمالها حيث منافية الا انه تستعمل في الشرط فيقتضي معنى الارادة
المفهوم ولا يبعد ترجيح الثاني فانها على الشرط ادل منها على التحقيق والحق انه يقال ان اذا موضوعة عن
للتحقيق من التحقيق لا لارادة التحقيق وعلى هذا فلا اشكال في وضعها ولا في شرطيتها وان ربما بها
معناها ولو كانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها لذلك منافيا لفهم الشرطية
منها بحسب الوضع وجملة القول في المسئلة وحاصل البحث ان الشرط اما صريح او ضمني والشرط
الصريح ان ولو واما واما فالخلاف في مفهومها ظاهر جلي وكذا لو فانها اداة موضوعة للشرط كما
ان ان كذلك وان فارقتها من جهة المضي والاستقبال والامتناع وعدمه فاما معنى الشرط وهو الفرض
التقديري فهو حاصل فيها قطعا وهي دالة عليه بالوضع وما توهمه كلام بعض الاصوليين
في نقل الخلاف على الشرط بان فقد تقدم الكلام فيه من ان الظاهر ان غرضهم التمثيل بما يعم
بعم الشرط غالبا وما ذكره النحاة من ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول شاهد على اعتبار
المفهوم فيها وذلك ان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
الا اذا كان مساويا ولا يتحقق المساواة الا اذا كان المفهوم مرادا من اللفظ اذ المعنى ح ان
الاول ملزوم للثاني وجودا وعدما بمقتضى وضع لو لامتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء هذا
التقريب والمفهوم وان كان معتبرا في الشرط لكن لا دلالة فيها على انتفاء الشرط فمن ثم لم تدل
على الامتناع واما اما فالمفهوم فيها كالمفهوم ان ومعنى اما زيد فمنطلق ان يكن شيء فزيد منطلق
والمعنى ان يقع شيء في الدنيا يقع قيام زيد فلذا افادت الجزم بالوقوع فان حصول الجزاء
جعل لازما لوقوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد ان يقع فيها شيء فيقتضي عدم
وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها فيكون المفهوم مرادا لكن التعليق فيه تعليق على
المحال على سبيل التعليق على المحال واما الشرط الضمني فهو الاسم المتضمن لمعنى الشرطية وهو ضربان

احدهما

خرج
احدهما ما يتضمنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية وثانيهما كل موصول او موصوف دخلت الفاء في
لان دخول الفاء في الخبر يدل على تضمن الموصول معنى الشرط على ما صرح به ائمة العربية فيكون
المفهوم معتبرا فان قلت دخول الفاء انما يقتضي الابتداء بالشرط حتى كان الموصول او الموصوف متضمن
له وجزاء في معناه ولا يقتضي كونه متضمنا له حقيقة تضمن كلمات الشرط لحروفها وما معنى الشرطية
ومن ثم لم يلزم فيها الابهام المعتبر في كلمات الشرط بل جاز ان يكون خاصا كما في قوله تعالى ان
الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات فانه مسوق للحكاية عن جماعة حصل منهم الفعل ولكن لم يجب
ان يعامل معاملة الكلمات المتضمنة لمعنى الشرط من التزام الفاء في الجواب وكون الصلة فعلا صريحا
مستقبل المعنى ولذا جاز تجريد خبره عن الفاء مع قصد السببية نحو الذي يأتيني فله درهم ومثله
بالظرف وما في معناه ما ليس فعلا صريحا وهو كثير في الفعل الماضي كما في الاية فعلم ان ما ذكره النحاة
من تضمن الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس محمولا على ظاهره بل فيه مسامحة
حيث عبروا عن الابتداء بمعنى الشرط بتضمن الموصول والموصوف ذلك المعنى والامر فيه بين تلك
دخول الفاء على الجزاء يقتضي القصد الى معنى الشرط قطعا فانها من ادلته باجماع النحاة وباعتبار
سبق معنى الشرط الى الفهم عند دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار المفهوم وكونه مفهوم شرط
ولا يحتاج فيه الى دعوى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط حقيقة حتى يتوجه عليه ما ذكرنا
فان فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء ما هو شرط فيه سواء كان
استفادته بواسطة الوضع كما في الالفاظ الموضوعة في الشرط او لما يتضمنه كما في كلم المجازاة او القرينة
في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الجزاء فان جميع هذه الصور تشترك في الدلالة على
ما هو مقصود المتكلم من الاشتراط غاية الامر ان الدلالة في الاولين مستندة الى الوضع و
الاخير الى القرينة ومن البين ان هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم وعدمه بل المقتضي لاعتباره
هو فهم الاشتراط المشترك بين الاقسام وح فانه لا ريب في كون الفاء مؤذنة بمعنى الشرط انما تدل على
ارادة المتكلم وقصده وان الدلالة انما جاءت من جهتها لا من قبل الموصول فذلك لا يدفع
الشك فيه لان ينتفي كونه من موصوله بتضمنه لا يكون الشرط داخلا في معناها والا لكانت
شرطية لكنه لا يقدح في المطلوب بعد فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان

في الابتداء له

وإن اريد به ان الفاء مشعرة بإرادة الشرط وليست دالة عليه كما يؤذن به لفظ الايذان فهو مع كونه
خلاف ما يظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخلة على الجزاء من امارات الشرط وأدلته وجعلوا
تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط عند دخولها في جزئهما وان ابتدائهما بالشرط من قبيل
ابتداء اللام الموطئة للقسم بالقسم فإنه يكذبه الفهم السليم عند سماع الالفاظ فان المتبادر من قول القائل
من جاءك فاكرمه على ان يكون من موصولة هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها شرطية حتى
لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح في ذلك استعمالها غير مبهمة كما في الآية لان دخول الفاء انما يكون
قرينة على ارادة الشرط مع امكانه وهو فيما اذا كان خاصا ممتنع ولذا ترك هنا معاملتها معاملة
كلمات الشرط من التزام الفاء وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى لان تلك الامور احكام لفظية
لا تجري في الا فيما يشبه وضع اللفظ بخلاف المفهوم فانه من توابع المعنى دون اللفظ ولو سلم فلا
ريب ان الفاء مما يتقوى به اعتبار القيد وبما ذكر تعرف [illegible] الدلالة في مفهوم الوصف والا فلا اقل
من ان يصير المفهوم به متوسطا في القوة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف كما يظهر بالتأمل
في قول القائل الذي يأتيني له درهم وقوله الذي يأتيني فله درهم فانك ترى [illegible] المثال الثاني
على انتفاء الاستحقاق عند عدم الاتيان اقوى من الاول ولو كان اضعف مما يشتمل على ادوات
الشرط كقوله ان يأتني فله درهم وح فالقول باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم
هنا لتحقق الوصفية مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب القول به لامكان تأثير الزيادة
في الحجية ومن هنا يظهر ان خروج المفهوم عن مفهوم الشرط على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره
وان لم نقل باعتبار مفهوم الوصف مع ان الاصح اعتباره ايضا كما نقرره في موضعه فلحوقه به
لا يقدح في اصل الدلالة والاعتبار وان لم يكن بمثابته في الوضوح فتدبر **فائدة**
الا نرى حجية مفهوم الصفة وفاقا لكثير من الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من تعليق
الامر على الوصف انتفاؤه عند انتفائه ولان الغالب في المحاورات خصوصا في كلام البلغاء
ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه الحاقا للظن بحكم
بالاعم الاغلب **فائدة** اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه يفيد العموم
بل الظاهر من كلام شارح المختصر انه لا خلاف فيه فانه لم ينقل في ذلك خلافا الا من الغزالي

ثم ارجع

ثم ارجع كلامه الى المناقشة اللفظية وجعل النزاع معه راجعا الى تفسير العام ويظهر من العلامة
في التهذيب في مسئلة تبعية الاستاد القول بانه لا يفيد العموم حيث قال بعد رد احتجاج من يقول على المنع
من سؤر [illegible] بما رواه عمار عن ابي عبد الله ع فالسئل عما يشرب منه الحمام قال كل ما يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بضعف السند وابتنائه على المفهوم الضعيف قال وههنا وجه
اخر ذكرناه [illegible] في افادة في كتاب الاستقصاء الاعتبار في تحقيق [illegible] ما لفظه انا
سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالة على نفي المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق وهو الوضوء من سؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو لا يدل على ان ما لا يؤكل لحمه لا
يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والآخر
لا يجوز فان الانقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير لا
يجوز الوضوء بسؤره ولا شربه لا يقال انه ساوى احد قسمي المسكوت المنطوق في الحكم فانتفت دلالة
المفهوم ونحن سلمنا بالحديث على تقديرها لانا نقول لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين
المنطوق وكل المسكوت عنه انتهى كلامه وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن في المعالم بعد نقل
هذا الكلام وعندي فيه نظر لان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن
غير محل النطق والمعنى بالمنطوق في مفهومي الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا
فالحاصل تعلق الحكم به وبغير محل النطق ما انتفى عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا
هو قوله ع كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من
كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى عنه
الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت
المنع لانه اللازم لرفع الجواز وذلك واضح وان تقدر وعرض اشتباه فليوضح بالمثال الى ان قال
المشهور الذي اشار اليه الشيخ اعني قوله في سائمة الغنم الزكوة فانه على تقدير اعتبار المفهوم
فيه يدل على نفي الوجوب في معلوفة الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه بترتيب ما ذكرناه ان
التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم
والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان نفيا هنا

نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي
عن كل معلوفة من الغنم هذا كلامه وفيه نظر فان النافي لعموم المفهوم بعد تسليم ان الذي يلزم القول
بحجيته هو انتفاء نوع الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي
الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث قال وهو لا يدل على ان كلها لا يؤكل لحمه لا اشك
منه ولا يترتب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم
الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع او كيف كان وهو عين
النزاع والا فلم لكنه لا يجدي نفعا ثم ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح شارح
المختصر وغيره وانما سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا كانت دلالة اللفظ على
حكمه منطوقا سواء ذكر الحكم ونطق به اولا والا كان مفهوما كذلك وعلى هذا فالمنطوق في المثال
المعروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر مأكول اللحم لا موضوع الحكم اعني
مأكول اللحم من الحيوان وكذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير المأكول دون غير المأكول
من الحيوان وان جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق
والمفهوم هنا نفس الحكمين لا موضوعيهما والصواب ان يقال ان ما ذكرت من الاحتجاج على
حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على عمومه فان المتبادر من قول القائل اعطه
درهما ان اكرمك هو عدم تحقق الاعطاء عند عدم تحقق الاكرام مطلقا اذ هو بمنزلة قولنا
الشرط في اعطائه اكرامه وايضا لو وجب الاعطاء من دون تحقق الاكرام الذي هو شرطه لم يكن
للشرط مدخلية في الحكم فيلزم اللغو والعبث حينئذ اذ كان العام الاشتراط يحصل على
تقدير موافقة المسكوت عنه لجميع افراده للمنطوق فكذلك على فرض الموافقة في الجملة بالنسبة
الى البعض الموافق **فائدة** النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهي عنه
منها وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب فيه بل ربما يظهر من بعضهم انه مجمع عليه
واما غير العبادات كالمعاملات والايقاعات فهل يقتضي النهي فيها الفساد بمعنى عدم استتباع
الاثر اختلاف فذهب [illegible] والاول شيء والذي اختاره العلامة واكثر المتأخرين من اصحابنا
ومن العامة عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين

استتباع

استتباع الاثر ولذا جاز التصريح من الشارع بالتحريم وصحة المحرم بمعنى ترتب الاثر عليه على تقدير
حصوله من دون تناقض وهذا واضح بالقياس الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه و
اشتقاقا الدلالة على الفساد لغة لا مطلقا كما هو الحق والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد
شرعا الا انه اختاره السيد والشيخ وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون تعلقه بالمنهي عنه بعينه كبيع
الميتة والخمر ونكاح المحرمات او وصفه اللازم كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار فاما
اذا كان لامر خارج عنه مقارن اياه كالبيع وقت النداء والبيع الغاصب فانه لا يقتضي الفساد وقد
صرح الشهيد في قواعده بهذا التفصيل واختاره الشيخ علي في شرح القواعد وكلام الفقهاء في
كتب الفروع يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد في المعاملة بتوجه النهي الى اركانها
ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كالبيع وقت النداء ومرجعه الى التفصيل الذي قلنا
وقد حكي القول به عن الشافعي من العامة واكثر اصحابه واختاره الفخر الرازي في المحصول و
الآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وادعى الآمدي الاجماع على عدم الفساد اذا كان
النهي لامر خارج ويقتضي ذلك ان اطلاق القول بالفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين
محمول على ما عدا تلك الصورة فيرجع الى ما قلنا من التفصيل ايضا والدليل عليه وجهان الاول
ان العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي في ابواب البيوع والانكحة والايقاعات
وغيرها على فساد المنهي عنه من غير توقف كما يعلم بالتتبع ويشهد لذلك باعتبار كون الفساد
من لوازم الصيغة النهي لغة لما عرفت من انها بحسب اللغة تفيد مجرد التحريم ولا علاقة بينه و
بين الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر فيتعين ان يكون نقلها في عرف الشرع الى ما يتضمن
الفساد او يستلزمه ولا نعني بالدلالة الشرعية الا هذا وانما خصصنا الحكم بالمنهي عنه
لعينه او وصفه اللازم لان التمسك بالنهي على الوجه المذكور انما وقع فيهما دون المنهي عنه
لوصفه المفارق فان الاكثر ذهبوا الى صحة المعاملة فيه ولم يحكموا بفسادها لاجل النهي
كالبيع وقت النداء وما شاكله من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة ولا يلزم
من دلالة النهي على الفساد في القسم الاول دلالته عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة
النهي المتعلق بما هو من قبيل الاول دون مطلق النهي ودلالة النهي على ما يقتضي الاثر على تقدير

٢ المحقق م

تتعلق به كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد
لو كان متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي او ماخوذ فيه والا لزم
ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا ولم يعقل التفصيل والفرق بين اقسام المنهي عنه [illegible]
ان تعلق النهي بالمنهي عنه لا يقتضي تغيير معنى النهي وكذا القول في دلالة النهي على الفساد شرعا فانه ليس
المراد انه مدلول صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم ان المراد الدلالة في جميع الاقسام كيف
ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا صحة له اصلا كالزنا وشرب الخمر وغيرهما فاثبات الحكم بالفساد
انما يصح فيما له جهة صحة بالنظر الى الامر الطبيعة كالمعاملات والايقاعات واما ما لا صحة له كذلك
فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في قولهم النهي يدل على الفساد
ان معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة ويفهم منها عند الاطلاق كالتحريم على ما يوهمه العبارة
بل المراد ان الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي بشرط تعلقه بامر مخصوص كالعبادة مثلا
او انه مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وضعه له بخصوصه والدلالة في العبادات
بالمعنى الاول فان الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس مدلولا للنهي الخاص المتعلق
بالعبادة المقطوع بانتفاء الوضع بهذا الوجه لغة وفي غيرها يحتمل المعنيين فانه استدل الفقهاء
بالنهي فيه يمكن ان يكون لغلبة استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى افاد
من غير قرينة او لوضعه في الشرع لما يستلزم الفساد عقلا بشرط التعلق كما في العبادات و
هذا بعيد والاظهر الاول وربما يقال ان المراد بالدلالة شرعا انه ثبت بالادلة الشرعية ان
المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي على الفساد ان الفساد ثبت بوروده وان لم يكن مقتضيا له ولا
ريب في بعده لان المقتضي للفساد على هذا التقدير هو الدليل الدال عليه دون النهي مع
ان الفقهاء في جميع المسائل انما يستدلون به من دون اشارة الى امر اخر وترك ما هو مناط
الاستدلال والتمسك بما لا يدل كما ترى واعترض على الدليل بوجوه الاول انه لا حجية في قول
العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف واقع فيه ظاهر جلي
والجواب ان قول العلماء هنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة من موضوعات الاحكام وهي
مما يكتفي به بمطلق الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن القوي من قول الفقهاء ان لم نقل بالعلم والا فلا

في ظاهره

من ان يكون

من ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من اقوال اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها في اثبات الوضع
اللغوي فكذا يجوز التعويل على اقوال العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان المقصد من الدلالة الشرعية
بيان قاعدة شرعية هي ان كل منهي عنه فاسد كانت المسئلة من مسائل الاحكام وتوقف الاحتجاج
فيها بقول العلماء على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير محل النزاع اذ الكلام في دلالة
النهي على الفساد في استفادته من دليل خارجي ان الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على
الفساد كان شايعا معروفا عند القدماء بل في عصر الصحابة ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله
الفقهاء من العامة والخاصة في كتب الخلاف والاستدلال ونشهد لهم انا نراهم يحكمون بالفساد في كثير
من المعاملات المحرمة من الانكحة والبيوع ونحوهما مما يحتمل الشرع صحته مع انتفاء ما يصلح الاستناد
اليه من اية او رواية او غيرهما من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فالظاهر انه هو المستند
في حكمهم بالفساد دون شيء اخر اذ احتمال خفاء الادلة مع المبالغة في الفحص او عدم وصولها الينا
مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة والقول بان مستندهم
في ذلك الاجماع او القرينة رد ظاهر الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين ولا ريب في غير الاجماع والفرق
لتاخرها عنه بحسب الرتبة والوجود فتعين ان يكون الدليل في تلك المسائل هو النهي وبالجملة فادعاء
الاجماع في المسئلة غير بعيد عن الصواب وكفى بذلك قول الاصوليين ان علماء الامصار في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد مع ان [illegible] لهذا الوجه منقول عن جماعة من القدماء
المعاصرين للائمة او المقاربين لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء تقتضي اشتهار الاستدلال
بالنهي على الفساد عند السلف غاية الاشتهار وهو لا ينفك بحسب العادة عن بلوغ حد الاجماع كما هو المعهود
ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من ان النزاع في دلالة النهي على الفساد ظاهر جلي فان كثيرا من المسائل الاجماعية
صارت باعتبار عروض الشبهة محلا للمشاجرة والنزاع كحجية خبر الواحد ووجود الفاظ للعموم وكون الامر للوجوب
والنهي للتحريم وغيرها من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون با
خبار الاحاد في مسائل الفروع ويحتجون بها على خصومهم علما ضروريا حاصلا من التتبع مع تحقق
الخلاف في حجية خبر الواحد حتى ان السيد المرتضى ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس وكذا
نعلم ان مدار العلماء في كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع وجمع الجمع والنكرة في سياق النفي على ارادة

١٧

العموم مع فقد القرائن مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ حقايق في الخصوص وقد ترك في
العموم والخصوص وكذا الامر والنهي وغيرهما وانت خبير بوقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجتهادية
ان الاجماع فيها نظري يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف وتصفح لاثارهم
فلا يحصل مع فقد الادلة واهمال النظر وتتبع الخلاف فيها اذ المسائل النظرية مع انه لو كان
ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن يمنع عن حصول العلم بالضروريات
ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما سطر في محله الثالث ان كلام العلماء في النهي عن المعاملات
مضطرب فانهم كما يستدلون بالنهي على الفساد في المعاملات فكثيرا ما يصرحون بعدم اقتضائه
المعاملة وليس التمسك باحد الكلامين باولى من التمسك بالاخر وجوابه ان المصرح بعدم
الاقتضاء ان كان قد خرج ذلك واخذ فتوى مخرجه في جزئيات الفروع كما في الاصول
لا يقدح في الاجماع ولا تقتضي التناقض والاضطراب وليس تخريجه بعدم اقتضاء النهي للفساد
في جزئيات المسائل الا كتصريح الثاني بحجية اخبار الاحاد مثلا بعدم الاعتداد والحجية في المسائل
المبنية عليها وانه لا يوجب التردد فيما ذكر من الاجماع على حجية اخبار الاحاد فكذا التصريح هنا
على انك قد عرفت ان المسألة من قبيل الموضوعات وان الاستدلال بقول العلماء فيها لا
يتوقف على بلوغ حد الاجماع فحكم البعض بالاقتضاء والدلالة كاف في الحكم وان صرح بعضهم
بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل الوضعية مع التكافؤ فان غاية ما يدعيه النافي
عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب انه لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاكه
عن الوجود على تقدير الصحة وان المصرح بعدم الاقتضاء ممن ذهب الى ان النهي في المعاملات
يقتضي الفساد فتصريحه بالعدم في بعض المسائل دليل واضح على انه لا يقول بالفساد مطلقا
مذهبه في ذلك هو التفصيل اذ توهم التناقض والاضطراب في كلام الجم الغفير من العلماء
الاعلام مع تشعب المسائل وانتشارها ووضوح الاصل واشتهاره مما يأبى عنه الطبع السليم
وليس حمل كلماتهم على التناقض والاضطراب باولى من الحمل على اختيار التفصيل فيجب الحمل
عليه لحفظ على الصحة فيما امكن وهذا من جملة الشواهد على ان مذهب الفقهاء فساد النهي
عنه لعينه او وصفه اللازم خاصة كما اشرنا اليه فانا بعد التتبع التام انما وجدناهم يحكمون

بالصحة

بالصحة او عدم اقتضائه الفساد في المنهي عنه لوصفه المفارق فاد وفي غيره فاقتفى جماعة من المتأخرين بعد
تتبع مطلب الفقهاء في المسائل استدل علينا بالنهي عن البيع بالاجماع يمنع دلالة النهي على الفساد في المعاملة
ولو في المنهي عنه لعينه غفلة عن حقيقة الحال فانهم انما ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي
فلا اعتماد على الاجماع فيها اعتماد على دلالة النهي حقيقة فتدبر وايضا فقد عرفت ان كلام الفقهاء في كتب
الاستدلال يعطي ان مذهبهم في المسألة هو التفصيل الذي قلنا حيث عللوا الفساد في كثير من المعاملات
بتوجه النهي الى اركان المعاملة وفرقوا بينه وبين تعلقه بامر خارج عنها فان ذلك كالتصريح فيما
ذكر من التفصيل على ان ترك البيان في كلامهم يقتضي ارادة المعهود في كتب الاصول ولم ينقل احد
من الاصوليين تفصيلا في المسألة غير ما ذكر فتعين الحمل عليه اذ لو ارادوا غيره لوجب بيانه وهو
منتف وتنزيل كلامهم على اصل غير معروف في الاصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جدا بل مقطوع
بفساده الثالث ان استدلال الفقهاء بالنهي انما هو فيما يكون المقتضي للصحة مقصورا على مورد
الحرج كما في اصل البيع فان حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة للملك على الوجه المعهود
عادة انما يقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم اذ مع وروده ينتفي باعتبار التضاد بينه وبين التحريم
ووجوب بناء العام على الخاص ويبقى معه الدلالة على الصحة قطعا والذي يمنع فساد البيوع المحرمة
للاصل لسلامته عن معارضة دليل الصحة فان الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على ورود النقل من الشارع ع
فبانتفائه يلزم البقاء على الحكم السابق على البيع وانتفاء التأثير فيه بمقتضى الاستصحاب ولا نعني با
الفساد الا ذلك وكذا الكلام في غير البيع من العقود والايقاعات التي لا تعم ادلة صحتها موارد
التحريم فان النهي فيها دليل الفساد لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا لانه الفساد
مدلول صيغة النهي لغة او شرعا وكذا تراهم يحكمون بالصحة اذا كان دليلها عاما شاملا ولا فرق في
التحريم ايضا كما في بيع الغاصب لعموم ما يدل على اباحة المذكى في قوله تعالى الا ما ذكيتم وقوله تعالى
وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه ووطء الحائض فانه دليل لزوم المهر كله وهو قوله تعالى
فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وكذا دليل لحوق الولد للفراش لا يختص
بالوطء المحلل وهذا يندفع التناقض في كلام الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون بصحة المنهي عنه واخرى
بفساده فانهم انما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها وتناوله المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا

تناقض والجواب عنه من وجوه الاول ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في فساد المعاملات استنادهم فيه
الى النهي نفسه كما في استدلالهم به على فساد العبادات واحتجاجهم بالامر والنهي على الوجوب والتحريم بل
التمسك بالالفاظ مطلقا فان الظاهر من الاحتجاج بقول المستدل على دلالتها بنفسها لا باعتبار كشفها
عما يقتضي ثبوت المدعى ثم ان نكير الاحتجاج بالنهي في كلامهم وكثرته فيما بينهم مع عدم تعرضهم لما
يصرف عن ارادة الظاهر منه مما يقتضي بارادته اذ لو كان المراد غيره لوجب بيانه لتوفر الدواعي
وشدة الحاجة الى الاصل المذكور باعتبار كثرة وقوعه وانعطاف كثير من المسائل اليه ولم نجد لذلك
في كتب الفقه والاستدلال عينا ولا اثرا واهمال بعض المراد من مثل هذا الاصل المتكرر في كلامهم
مع صرفه عن ظاهره بعيد جدا وايضا فان البناء على فقد دليل الصحة انما يستقيم مع حصره لما
وبيانه اختصاصها بمورد الحل فان عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد فرجوع التمسك
بذلك لا يتم مع تطرق المنع الى شيء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم به نظرا
الى الاعتبار المذكور لكان الواجب ان ينبهوا على فقد ما عدا الدليل وان يتعرضوا لبيانهما وانا نراهما
في المسائل التي استدلوا فيها بالنهي على الفساد ولم نجد احدا منهم تعرض لشيء من ذلك على كثرة المسائل
المستدل عليها بالنهي فضلا عن بيانه واثباته ومن المعلوم انها ليست لوضوحه حتى يحال امرها الى
الظهور ولما نسب النهي الجامع لدليل الصحة والنهي الفارق في غاية الخفاء كما سيظهر لك وجهه فان حاصل
ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين قسم يجامع دليل الصحة وقسم آخر يفارقه فلا يصح التمسك
بالنهي الوارد في المعاملة على فسادها حتى يتبين انه من القسم الثاني وبيانه انما يحصل بما ذكرناه في
حصر ادلة الصحة وبيان انها لا تعم المعاملة المحرمة فان فقد دليل صحتها يقتضي فسادها وحيث
ان ذلك كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الذي ذكر فلا يصح
حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض المتوهم في كلامهم لا ينحصر وجهه في البناء على ذلك لامكان
التفصي عنه بما قلناه من الفرق بين اقسام المنهي عنه كما عرفته مفصلا فان قلت ان استدلال الفقهاء
بالنهي على الفساد انما يقتضي كون المنهي عنه فاسدا لا بحسب دلالة النهي فلم يعلم من ذلك
وتوضيحه ان قولهم البيع فاسد مثلا لنهي النبي اشارة الى صغرى الدليل وهو ان البيع منهي عنه والكبرى
المطوية المدلول عليها بالصغرى والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيها على تعيين وجه

الفساد

الفساد في المنهي عنه فكما يحتمل ان يكون الوجه دلالة النهي فكذا يحتمل ان يكون شيئا آخر ككشفه دليل الصحة مثلا
فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى دلالته عليه لانه اعم منها قلت الصغرى المشار
اليها بقولهم فاسد لنهي النبي صلى الله عليه وآله هي ان فساد البيع مدلول النهي كما ان قولهم حرام للنهي فان معناه ان الحرمة
مدلوله والكبرى المطوية في هذا الاستدلال وامثاله شيء واحد وهو ان مدلول خطاب الشارع يجب القول به
والحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل الاستدلال بالامر والنهي وسائر الالفاظ والكلام
فيهما كما اشرنا اليه سابقا في استناد الحكم فيها الى دلالة اللفظ نفسه دون امر آخر فكما ان معنى قولهم واجب للامر
حرام للنهي ان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول النهي فكذا معنى قولهم فاسد للنهي ان الفساد مدلول
النهي وكما ان قولهم فاسد للنهي يمكن ارجاعه الى القياس الذي لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب
للامر وحرام للنهي والفرق بين المقامين تحكم صرف فالقول بنفي مقتضاه الدلالة اللفظية في احتجاجهم
بالنهي على الفساد ونظائرها باسرها مكابرة بينة على ان رجوع القياس الى ما ذكر يقتضي فساده على
تقدير ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وان صح في غيره لان النهي في الصغرى لا يتقيد فيه وفي
الكبرى حيث على ذلك التقدير فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على القول بالتفصيل
في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه
اللازم مع انتفاء التقييد في كلامهم قلت انتفاء التقييد به ثم فان قولهم فاسد لنهي النبي صلى الله عليه وآله اشارة
الى النهي الخاص الوارد في المسألة والمفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد
باعتبار المنهي عنه مشهور عند الاصوليين ملحوظ في اطلاقات الفقهاء فلا يبعد تنزيل كلامهم
بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه ليس من تفصيلات المسألة الاصولية ولا مما تعرض له الفقهاء
في الكتب الفقهية فيحمل الاطلاق عليه ثم لا شاهد له اصلا الثاني ان دليل صحة المعاملات
المحكوم عليها بالفساد غير منحصر فيما يختص بالحلال عندهم فان قوله تعالى اوفوا بالعقود يدل
على صحة العقود باسرها لكونه جمعا محلى باللام وهو حقيقة في العموم ولا يختص بالعقود المحللة
نظرا الى الحكم بالوفاء فيها بناء على ما ذكره بعض المحققين لان تحريم العقد على القول بعدم اقتضاء
النهي للفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه فاما ان يكون لمنع لزوم العقد المحرم او لمنع
صحة اللزوم لنفي لزومه وصحته وكلاهما باطل اما الاول فلانه تناقض على ان تحريم العقد لا يقتضي عدم لز

مع بقاء الصحة واما الثالث فلانه انما يصح على القول باقتضاء النهي الفساد والمعروف خلافه وقوله تعالى
الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يدل على صحة التجارة الناشئة عن رضى المتعاملين مطلقا محللة كانت
او محرمة لان التجارة تعم المحرمة قطعا واما دلالة الاية على الصحة فلان التجارة اسم للبيع او المعاملة
الموجودة وتعم المعاملة وصحة مطلقا او لجميع طرق الاكتساب المتناول لها الا معا وصحة فيه وعلى التقادير
لا يمكن تعتبر فيها بل هي مأخوذة في حقيقتها ولان المراد من الاكل في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم
مطلق التصرف في المال كما صرح به المفسرون وشهدت به القرائن الحالية وتسويغ التصرف فيه اذا
كان تجارة مطلقا ولو بعد طلب المالك اذ لا منع يستلزم الصحة قطعا او بمانع الاباحة المحضة و
لانه لولا الصحة لم يجز الاكل حينئذ مطلقا لكونه على تقدير بطلان المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد و
نص الاصحاب الاتفاق على انه مضمون على القابض ولان الاباحة انما تجري لو تجرد تبع العقد واما
مع انضمامه فهي منتفية بالجهة الخاصة المفروض بطلانها ولا ريب في ان المقيد ينتفي بانتفاء قيده
ويدل على صحة المعاملات مطلقا مع تحريم تناول المحرم منها من طريق السنة اخبار كثيرة نحو ما ورد من قولهم
انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كلما افتتح الرجل به دين فقد
نفى تجارة وقولهم في اخبار البلوغ ان الصبي اذا بلغ اشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها
او ضعيفا وكذا في الجارية وقولهم المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم ايما عبد اقال مسلما
في بيع اقاله الله عثرته يوم القيمة الى غير ذلك من الروايات المتفرقة في ابواب العقود والايقاعات
مما يطلع عليه بالتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في مسألة البيع وقت النداء بعد ان حكى عن
الاكثر القول بصحة العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب الوفاء بالعقود وقال الشيخ في
ط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه شيخنا المعاصر لان النهي في المعاملات يقتضي
الفساد كما ذكره الشيخ او لان العقد المحرم لم يثبت كونه سببا كما ادعاه شيخنا سلمه الله تعالى ولا
يمكن الاستدلال على سببيته بقوله تعالى واحل الله البيع لانه محرم كما هو المفروض ولا بالاجماع لان
في ذلك محل الخلاف قال والجواب منع الحصر فان قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله
وكذا قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة تشمله قطعا الثالث
ولكن احتجاجهم بالنهي لاشتماله على سببية المحرم كما ادعاه معترض لو صحت لقول بفساد كل محرم من العقود

التي يتوقف توقفها على الحلية كالبيع والنكاح مثلا مع ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع وقت النداء
وعقد الفضولي والغاصب والمكره ونكاح العبد بدون اذن المولى وغير ذلك من البيوع والانكحة المنهي
عنها لغيرها وكون النهي فيها لامر خارج لا ينفي تناول ادلة الصحة المعروضة مع اختصاصها بالعقود المحللة
للقطع بتحريم تلك العقود غاية الامر استناده الى الجهة الخارجة والتحريم كما يكون ناشئا للمحرم عن منعه ذاتة
ووصفه اللازم يكون بالوضع والاعتبارات الخارجة كما حقق في محله الوجه الثاني الاخبار الكثيرة
منها ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الكافي وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن بابراهيم بن هاشم و
المحكي عن الصدوق وقد يعد من الصحيح في الفقيه في الموثق بعبد الله ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال
سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك
الله ان الحكم ابن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل له اجازة سيده
فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق
بطريقين فيه موسى ابن بكر عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها
ثم اطلع على ذلك مولاه قال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فللمرأة ما اصدقها الا ان يكون
اعتدى فاصدقها كثيرا فان اجاز نكاحه فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر عليه السلام فانه في اصل النكاح
كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان
ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه وما رواه في الكافي في الحسن بابراهيم
ابن هاشم والحجال ابن اسمعيل عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه
اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام وقل له لا يفعل الا باذن مولاه
وجه الدلالة ان هذه الروايات انما دلت على ان عصيان الله في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات
يقتضي فساده وان نكاح العبد المذكور انما لم يفسد لانه لم يعص الله وانما عصى سيده وهذا
يحتمل وجهين الاول ان معصية الله في نكاح المملوك بغير اذن مولاه فرع معصيته له فمع اجازته كما
المفروض لا يكون عاصيا له فلا يكون عاصيا لله تعالى والثاني ان معصية المملوك قد تكون باعتبار
مخالفة امر الله تعالى فقط دون سيده كما لو فعل شيئا من المحرمات باذن المالك فانه يعصي الله
بفعل ذلك ولم يعص سيده وانما يتحقق العصيان لله دون سيده فان التسبب في هذا القسم

وإجازته لا تأثير لها والرخصة فيه من قبل الله وذلك واضح وقد تكون بحسها لغة أمر الله تعالى وسيده فإنه عاص
لهما في ذلك ومستوجب للعقوبة منهما عليه وقد تكون بواسطة معصية السيد كما لو فعل مباحا لم يأذنه
فيه السيد فإن عصيانه للعبد فيه ما كون المستبد فإن لم يحل له الفعل ولم يرخص بما فعل هو عاص
لسيده وله أيضا بواسطة معصيته له فإن الفعل إن كان مباحا بالأصل إلا أنه منا رخص الحرمة حاصلة
عندهما بالعارض وإن أجاز ورضي لم يعص سيده ولم يعص الله أيضا لأنه إنما فعل شيئا مباحا
بالأصل وبالعارض رضي فلا يعصيه بفعلها ونكاح العبد من دون إذن سيده من هذا القبيل فإنه
في الأصل مباح له وإنما كان معصية لكونه عصيانا للمولى وحيث تعقبه الإجازة منه يتبين أنه
لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا لله وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده مبنيا على الظاهر دون
الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فإن المراد منه نفي معصيته له في الواقع وتكون الإجازة كاشفة
كما هو في اقتضاء النهي الفساد فما علا يطلق فيحتاج في إخراج المنهي عنه لغيره إلى التخصيص وفيه
نظر لأن هذا الوجه مع ما فيه من التعسف والخروج عن الظاهر يخل قوله عصى سيده على عصيانه لم
في الظاهر سيما مع إرادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله فيه غير مستقيم أما أولا فلأن العبد يجد
نكاحه بدون إذن مولاه يصير عاصيا وإجازة المولى له بعد ذلك عفو وتجاوز عنه كعفو الله
وغفرانه في حق العصاة ومن المعلوم أن معصية السيد تستلزم عصيان الله لفرض طاعته عليه
فلا يصح الحكم بأنه لم يعص الله تعالى وأما ثانيا فلأن الظاهر من قوله لم يعص الله وإنما عصى سيده
أن العبد لم يعص الله في نكاحه حتى يكون نكاحه باطلا وإنما عصى فيه سيده وعصيان السيد لا
يوجب بطلان النكاح وهذا إنما يستقيم على تقدير إرادة الحقيقة من النفي والإثبات في تمام
الإرادة من النفي خاصة فإنه يلزم أن قوله عصى سيده مستدرك في البين لأن عصيان السيد بهذا المعنى
لا يقتضي فسادا ولا صحة فلا وجه لإيراده في البين نعم لو قال عصى الله ولم يعص الله انتظم الكلام وكان
من قبيل وما رميت إذ رميت وكذا لو قيل عصى سيده ولم يعص سيده وأما ثالثا فلأن إجازة المولى
على هذا التقدير علة لعدم المعصية وسببه والمستفاد من قوله فإذا أجاز فهو له جائز بعد نفي
المعصية أنه غير موقوف على الإجازة بل هو ثابت بدونها الثاني أن المعصية المنفية في قوله لم يعص
الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها معصية خصوصة تقتضي فساد النكاح والمعنى أنه لم يعص الله عصيانا

يوجب الفساد

يوجب الفساد كما في نكاح المحرمات والنكاح في العدة وغيرهما مما حرم بعينه أو وصفه اللازم كما يدل عليه قوله ع
إنما أتى شيئا حلالا وقوله إن ذلك ليس كإتيانه ما حرم الله تعالى من نكاح في عدة وأشباهه وأن عصيان
السيد يستلزم عصيان الله لأن الله أوجب على العبد طاعة سيده فإذا عصى سيده فقد عصى الله فلا
يصح نفي المعصية عنه مطلقا وإنما يصح نفي المعصية الناشئة من أصل النكاح فإن معصيته الله في نكاح العبد
بدون إذن سيده إنما نشأت من عصيانه سيده وهو أمر خارج عن النكاح مفارق إياه وحاصل
الوجه أن كون المعصية موجبة لفساد النكاح هو في نفي الله تعالى في نفس النكاح وعصيانه
المملوك في نكاحه بدون إذن سيده ليس كذلك فإنه قد حصل منه في نكاحه ذلك معصيتان معصية
لسيده في أصل النكاح ومعصية لله باعتبار مخالفته لسيده ومن المعلوم أن شيئا منهما ليس عصيانا لله
في أصل النكاح فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله ع إنه لم يعص الله ولكنه عصى سيده
أنه لم يعص الله عصيانا راجعا إلى أصل النكاح حتى يفسد نكاحه وإنما عصى سيده معصية موجبة لعصيانه
له فيما هو خارج عن النكاح وذلك لا يوجب فساده وهذا نعت لما ذكرناه من التفصيل وحجة على
كل من القائلين في القول بالفساد وعدمه فإن قلت لو كان التحريم في نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه
مستندا إلى الخارج لزم صحته مطلقا وإن لم يتعقبه إجازة المولى والتالي باطل بالنص والإجماع قلت
عدم الصحة مع فقد الإجازة من المولى ليس للتحريم بل لاشتراط رضا المولى في صحة نكاح العبد
والمستفاد من هذه الأخبار وغيرها أن الشرط مطلق الرضا وإن كان بعد العقد وقد وجد في نكاح
العبد مع الإجازة ولم يبق إلا عصيانه في فعله ذلك وقد بينا أنه لا يقتضي الفساد فصح العقد
لوجود المقتضي وانتفاء المانع فقوله لم يعص الله وإنما عصى سيده إشارة إلى الثاني وقوله فإذا
أجاز فهو له جائز إشارة إلى الأول واعترض على هذا الوجه الأول بأن العصيان في الرواية إن حمل على الإطلاق
لم يصح الحكم بعدم معصية العبد لأن عصيان السيد عصيان لله وإن حمل على نوع خاص فلا دلالة فيها
على الحكم لعدم اشتراط الخصوصية وعدم معلوميتها والجواب أن الخصوصية المشترطة كما عرفت أن لا تكون
المعصية مستندة إلى أمر خارج عن المنهي عنه كما في نكاح المملوك بدون إذن مولاه لأن معصية المملوك
لسيده في نكاحه بدون إذنه لما كان مستلزما لما فيه باعتبار فرض طاعته شرعا ولا يمكن كون ذلك
الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له فيه المعصية عنه في قوله إنه لم يعص الله ليس إلا نفيا لمعصية لا يكون

من هذا القبيل وهي المعصية الراجعة الى اصل النكاح او صفاته اللازمة وحينئذ لذلك قوله انما اتى شيئا حلالا
وليس بعاص لله وقوله ع ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى عليه من النكاح في عدة واشباهه وانه
لا شبهة في دلالة الاخبار على بطلان الخلاف في القول بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل
المختار اذ ليس في المسئلة تفصيل اخر يمكن الحمل عليه الثالث ان العصيان لمخالفة الامر والسؤال في الرواية
لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد ولكنه يصح عند جميع الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من
العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات تقتضي صحة هذا العقد كالعقد الفضولي مع ان المسئلة
مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافق
لقول الله تعالى الذي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد فلو كان السيد هو المعقود
عليه والتمس العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد على عبده
لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه
المعظم ولو اريد من العصيان ظاهره لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل الامر بالعكس
فانه لم يعص سيده انما المفروض انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تعالى في عقده بدون اذن سيده
لنهيه عن التصرف الحكم بغير اذن مولاه والجواب ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك
الواجب وفعل المحرم واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى عقد معهود وانما المعهود منه
الملازمة للفساد والبطلان مع ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله ع وانما عصى سيده اذ ليس للسيد قول يقتضي
الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان ههنا على حقيقته تفكيك ركيك لا يلائم
الحصر مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى ما في قوله لم يعص
الله فيكون اثباتا للمعنى المنفي هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله ع عصى سيده
متعذر بناء على ما ذكرتم من ان العصيان لمخالفة الامر وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد
بدون اذن سيده فينتفي حمله فيه على ما يوجب العقوبة في الجملة وان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم
الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع التفكيك بحمله فيهما على معنيين مختلفين مع امتناع
الحقيقة في قوله ع عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله لم يعص الله لزوم التفكيك بدونه
على ما يفهم من كلامه والا فالحمل على الظاهر فيه ممكن بارادة نفي العصيان على نفي الوضع فالعدول

عن ليس الا للفرار عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور كما تدرك بما وقع الفرار منه والصواب
ان يقال ان العصيان في قوله ع لم يعص الله جار على اصله اعني لمخالفة الامر لا لحرمة انه لم يخالف امر
الله تعالى في النكاح فانه لم يمنع عن النكاح ولم يوجد عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل العادة
منزلة النهي فانها قاضية بمنع استقلال العبد بالنكاح واشباهه مما يجب ان يصدر عن اذن
المولى ورايه او الحمل على فعل ما يوجب العقوبة وان لم يكن لمخالفة الامر مجازا ولا يلزم التفكيك
القبيح لمناسبة الكل هو في المعنيين وصحة الحصر بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل
على المخالفة المقتضية للصحة على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة مطلقا اما في
عصيان السيد لتعذر الحقيقة الموجبة للحمل على المجاز واما في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى
في القرينتين ومع ذلك يلزم التفكيك غاية الامر حصول المعنى في احدهما لمخالفة الامر وفي
الاخر بامر غير ذلك وهذا لا يوجب تفكيكا في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم كيف هب
عليك ان حمل قوله ع لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة انما يصح لو
كان القول المقتضي للصحة عاما شاملا للمحرم ايضا وقد عرفت انه مما حكينا سابقا ان
الفقهاء انما استدلوا بالنهي على الفساد في ابواب البيوع والانكحة نظرا الى كشفه عن فقد دليل الصحة
لاختصاصه بالمعاملة المحللة وهذا كما ترى مناف للحكم ههنا بموافقة فعل العبد لدليل
الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا كما اعترف به وان لم يصدق عليه اسم العصيان
حقيقة فينبغي ان لا يتناوله دليل الصحة لاختصاصها بالمعاملة المحللة اللهم الا ان يفرق
بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصف خارج وندعي تناول الادلة للقسم الثاني وفيه
ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ في التهذيب في الصحيح عن ابي نصر عن ابي عبد الله ع قال من طلق ثلثا
في مجلس فليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح عن
اسمعيل ابن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن وهو يقول طلق عبد الله ابن عمر امراته ثلثا
فجعلها رسول الله واحدة فردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن اذينة عن زرارة و
بكير ومحمد ابن مسلم ويزيد ابن معوية العجلي والفضيل ابن يسار واسمعيل الازرق ومعمر
ابن يحيى ابن بسام كلهم سمعوه من ابي جعفر ومن ابنه بعد ابيه بصورة ما قالوا وان لم احفظ حروفه

عن انه لم يسقط حملها فان الطلاق الذي امر الله به في كتابه وسنة نبيه ان المرأة اذا حاضت وطهرت من حيضها
اشهد رجلين عدلين قبل ان يجامعها على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم تمض لها ثلثة قروء فان
راجعها فان انقضت لها ثلثة قروء قبل ان يراجعها فهي املك بنفسها فان اراد ان يخطبها مع الخطاب
خطبها فان تزوجها كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة
قال سئلته عن رجل طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله رد على عبد الله بن
عمر امرأته طلقها ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب
الله والسنة رد الى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم
انه قال قال ابو جعفر ع من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله
تعالى به فمن خالف لم يكن له طلاق وان ابن عمر طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد وهي حائض
فامره النبي ص ان ينكحها ولا يعتد بالطلاق قال وجاء رجل الى امير المؤمنين ع فقال يا امير
المؤمنين اني طلقت امرأتي قال الك بينة قال لا قال اعزب وفي الحسن بابراهيم عن الحلبي
عن ابي عبد الله ع قال من طلق امرأته ثلثا في مجلس وهي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله
طلاق عبد الله بن عمر اذ طلق امرأته ثلثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق
وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وقال لا طلاق الا في عدة
وفي الحسن بابراهيم ايضا عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال سئلت ابا الحسن ع عن الرجل طلق
امرأته بعد ما غشيها بشهادة عدلين قال ليس هذا بطلاق فقلت جعلت فداك كيف طلاق
السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشهادة عدلين كما قال الله عز وجل
في كتابه فان خالف ذلك رد الى كتاب الله عز وجل الحديث وفي الحسن محمد بن اسمعيل عن
محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يطلق امرأته وهي حائض قال الطلاق على غير السنة
باطل قلت فالرجل يطلق ثلثا في مقعد قال رد الى السنة وفي الموثق عن ابي بكر الحضرمي عن ابي
جعفر ع انه قال ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه والذي سن رسول الله ص ان يخلي
الرجل عن المرأة فاذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر
من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فليس بطلاق

وفي الموثق عن عمر بن حنظلة عن ابي جعفر ع قال لو وليت الناس لعلمتهم كيف ينبغي ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد
خالف الا اوجعت ظهره ومن طلق على غير السنة رد الى كتاب الله عز وجل وان ارغم انفه وما رواه
عن معمر بن وشيكة قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف ولو وليتهم
لرددتهم الى كتاب الله وما رواه الصدوق عن ابن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله ع لا طلاق الا على
السنة ان عبد الله بن عمر طلق ثلثا في مجلس واحد وامرأته حائض فرد رسول الله ص طلاقه وقال
ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله والاستدلال بهذه الاخبار من وجهين الاول انها دلت على
بطلان الطلاق المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة وبدون الاشهاد والطلاق ثلثا في
مجلس لما فيه من المخالفة للامر في كتاب الله تعالى نصا صريحا في الدلالة في بعضها وتلويحا في بعض
وكذا اشير بذلك الى قوله تعالى فاشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن بناء على ان المراد من الطلاق للعدة ان يطلقها بعد الدخول وقت العدة والطهر الذي لم
يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق او يكون في مجلس ثلثا على ما ورد التفسير به في الاخبار
ومن المعلوم ان الامر باشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق في العدة يقتضي النهي عن
الطلاق الخالي عن الاشهاد واعتبار العدة وان التعليل بمخالفة الامر في بطلان الطلاق البدعي
تعليل بالنهي اقتضاء من حيث فهم ان النهي يدل على الفساد وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق
للعدة محمول على الوجوب الشرطي بمعنى انهما من شروط صحة الطلاق اذ لا تعلق لوجوب الاشهاد واعتبار
العدة مع جواز ترك الطلاق فمعنى قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل انه اذا اردتم الطلاق
الصحيح الشرعي فاشهدوا ذوي عدل فلا بد من الاشهاد وكذا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وح
فالتعليل بمخالفة الامر في الروايات تعليل بانتفاء شرط الطلاق ولا دلالة للنهي ويبقى كلمة
محل النزاع بلا شيء ويجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوايد الاتية انشاء الله تعالى الثاني
انها تضمنت اصلا وهو ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى الكتاب والمعنى انه بحكم
مردود الى ما يقتضيه الكتاب من البطلان والفساد ولا ريب في ان المعاملات المحرمة مما يخالف
الكتاب فيجب ردها اليه اي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى المخالفة على ما ذكرنا في معنى الرد
ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب موجبا له ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل

ابن عبد الملك البقباق قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يتزوج الامة بغير اذن اهلها قال هو زنا ان الله تعالى
يقول فانكحوهن باذن اهلهن والتقريب في هذه الرواية يعلم مما سبق وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى
عن عبد الله بن مسكان عن الحسن بن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله عليه السلام تتزوج الحرة على الامة
ولا تتزوج الامة على الحرة ولا النصرانية ولا اليهودية على المسلمة فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح
عن محمد بن احمد بن يحيى عن بنان بن محمد عن ابن عيسى عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن اخيه
موسى عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوجت على عمتها وخالتها قال لا بأس وقال تزوج العمة والخالة
على ابنة الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضى منهما فمن
فعله فنكاحه باطل وجه الدلالة ان الفاء في قوله فمن فعل للسببية وهي تقتضي ترتب ما بعدها
على ما قبلها لانها انما تدخل على ما هو جزاء او في معنى الجزاء وحيث لم يكن الشرط في الخبرين مذكورا
صريحا وجب تقديره وجعل المضمون المتقدم وهو النهي شرطا والمعنى اذا كان تزويج الامة على
الحرة وبنت الاخ والاخت على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل
ولا نعني بان النهي يقتضي الفساد الا ذلك ومن شواهد المسئلة ما تكرر في النصوص من الحكم
بفساد المعاملات المحرمة على وجه يحصل معه ظن قوي بان الاصل فيما نهي عنه هو الفساد وان
المقتضي في جميعها امر واحد هو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي عنه لغرض مستعقبا لدليل
الصحة كالبيع وقت النداء وجب اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من احكام المعاملات
بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في انتظام
امر المعاش الداعي الى تأسيس تلك الاحكام والخطاب لا ينفك الوارد فيها كالايجاب
والتحريم تأكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلاله فهي على الوجه الابلغ فيفهم من هذه
الجهة انما يقصد من المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد من الاوامر والنواهي
الواردة في المعاملات بيان الحكم الاقتضائي والتخييري من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم
اهمال ما هو الاهم فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة
الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر جدا واهمال
ما هو المقصود والاهم في مسائل المعاملات بالكلية او في اكثر مسائلها من الحكيم المرسل لخلاف

[هامش: جميعها نخ]

الشرع

الشرع اولى من بيان الاحكام كما لا يخفى على ذي مسكة واعلم ان النزاع في المسئلة لا يختص بالنهي على ما يوهمه اه
عليه في كلام الاكثر فان المراد منه مطلق التحريم كما صرح به بعضهم فلا فرق بين الاسم المعتمد على المطلق او
الدليل على المدلول ويجوز ان يكون الاقتصار عليه لكونه العمدة في ادلة التحريم مع استلزام الحكم عليه
بالاقتضاء وعدم تحقق ترتب عموم من ادلة التحريم لان الادلة من الطرفين لا اختصاص لها با
لنهي بل هي متناولة للتحريم الثابت بنوع كلفظ التحريم ومن هذا يعلم بطلان نكاح المذكورات
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية **فائدة** المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي
ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى واحد
وعدم اشتراط بقاء الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد
وهو قول العلامة ومتوقف هاهنا انتهى الخلاف في ذلك بين اصحابنا حيث الخلاف في ذلك الى
العامة قال شيخنا البهائي والاكثر على جواز الاكثر من الباقي فضلا عما دونه والدليل على ذلك في
وجه الاول وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع عنه اما من جهة المخصص فلانه ظاهر وان
كان متصلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كما ان الشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق
التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة
المصححة للتجوز وهي علاقة العموم والخصوص دون المشابهة والكل والجزء والكلي والجزئي فيما
لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل الثاني وقوع ذلك في التنزيل الذي هو ابلغ الكلام
واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله
تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين ان كانوا اقل كان
الغاوون الاكثر وقد استثنوا من الاولى وان كانوا الاكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء
الاكثر منها فانه شرط الاكثر بعد مجموع الايتين وقد يكتفى بالاولى فان الغاوين هم الاكثر وقد
استثنوا منها الثالث وقوع التخصيص بالمذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام
الاصحاب كما يظهر بالتتبع احتج القائلون بالاشتراط بوجهين الاول قبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلثة وقوله اخذت كل
ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وقوله كل من دخل داري فهو حر

وكان من جاءك فأكرمه وفسره بواحد او اثنين وقال اردت زيدا او هو مع عمرو ولذلك لو اريد من
اللفظ في جميعها كثير مرتبة من مدلوله الثاني لو صح لكان مجازا لكنه ليس بمجاز فلا يصح اما الملازمة فقد
فلان التخصيص من انواع المجاز واما بطلان التالي فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز
والعلاقة بين الكل والتوافق ليس الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة فقد وجدنا تنتفي العلاقة
فينتفي المجاز والجواب عن الاول ان التصرف في المسئلة المذكورة ليس شيئا الواضع بقاء الا كن
في تخصيص العام بل لا فرعا رفع الاستعمال فلا بد له اذا ردعي فيها الجهات المحسنة والاعتبارات
الانية وكيف القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة له على واحد وواحد بكر
عشرة او اثنان واثنان بكرر خمسة او خمسة واثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا
في العرف وضعيفا في المحاورات سمجا فيها الا ان ذلك ليس شيئا مرجعه الى وضع اللغة او العرف
ولذا تريه لو تصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن الصفة والابتذال حسن وملح وتخلص
عن القبح والسماجة كما في قوله تعالى ثلث ورباع وثلث وقول ابي نواس اخنا لها يوما ويوما
وثالثا ويوما له يوم الترحل خامس وقول قريش للنبي صلعم حسبناك لتسلك عن ثلث وقد جعل
وقول من سأل ابن الحوفي ما احرني عن ثلثة وثلثة وراحة وقول من سأل عن الاله وحيا
بعد النبي صم فقال اربعة اربعة اربعة الحيرة ذلك فلم يعد قبيحا مستهجنا في العرف ولا مراعات
النكات الرائقة واللطايف اللائقة ولو كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة
والخروج عن القوانين العربية لوجب ان يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول عنه ابدا وان روعي فيه
انواع اللطائف والنكات واختلفت معه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد المحذور المخالف
للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللغة لو في يستحيل ان يصح ابدا ما يؤتى على لحنه وفساده
ولم يتغير عن وضعه وجهته وكيف يصح ما هو فاسد من اصله او يستقيم ما هو مختل في
ذاته ام كيف يستصلح فساد الاصل بالمحسنات العارضة والخصائص الخارجة المشروطة
بسلامة الاصل وصحته وبالوجوه المحسنة والمزايا الفاضلة التي يعتبر البديعيون في تلك
الالفاظ كما قيل الا كالكسوة الفاخرة على الشوهاء المقبحة تزداد بها قبحا وشناعة وفضاحة
نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة

واستهجان

او استهجان او ضعف او ابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح والابتذال بمراعات فنون البلاغة
فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال وتبعا للحق بواسطة التعريب فيه بالكلام البليغ المرتفع
الذي تتنافس وتتسابق عليه الانشاءات التكرار الذي تمجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف يحسن
في سورة الرحمن التقريع بالنعم المختلفة المعدودة حيث كلما ذكر فيها نعمة من نعم لها قرعهم عليها ودد
على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة واكتسب بلاغة فوق البلاغة
وسهولة وهنا فوقه المعترفة والحسن ثم انظر الى الخطاب الذي هو موضوع للموجود الحاضر من
ذوي العقول كيف يصح توجيهه الى المعدوم او الى الغائب او الى غير ذوي العقول اذا قصد منه حقيقة
الخطاب اعني الطلب للزجر والابتذال ثم اذا نزل المعدوم منزلة الموجود والغائب منزلة الحاضر
وغير ذوي العقول منزلة ذوي العقول ثم وجه اليهم الخطاب مجازا كما في المنادى المندوب في
قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي
وقوله ايا جبلي نعمان بالله خليا وقوله الا يا نخلة من ذات عرق الى غير ذلك من الخطابات الحسنة
الى من ليس لها باهل لتنزيلهم منزلة الحقيق بالخطاب المتاهل له فانظر الى هذا الخطاب القبيح
في الكلام السمج الذي يعاب قائله ويذم بل ينسب الى الجهل ومخالفة العقل كيف زال عنه القبح بهذا
النوع من التعريف والتنزيل وكيف اكتسى بذلك حسنا وفصاحة وبلاغة وبراعة وما هو الا
كلام واحد اختلفت اعتباراته وجهاته فبينما هو قبيح يوبخ قائله ويرمى بالسفه اذ صار منتظما
في سلك الكلام البليغ مرتقيا نداه بعد ود من اعلاه يمدح قائله ويثنى عليه وكما انه قد يدفع
القبح والاستهجان عن الكلام بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فكذا قد يدفع القبح ويرتفع عنه بعكس
من ذلك اي بتنزيل الموجود منزلة المعدوم كما في التعبير عن الحاضر المواجه بضمير الغائب للايذان
بان وجوده كعدمه وحضوره كغيبته وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال اداة العموم في الامثلة
المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان واخذت كل درهم في الصندوق او من دخل داري
فهو حر ... بالمذكورات بعضها الاقل اذا قال ذلك نظر الحال ما هو المراد من تلك الافراد
نزل منزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله ولا اخذه ولا يتصور منه دخول الدار حتى لا يبقى في العموم سوى الافراد
الماكولة من الرمان والدراهم الماخوذة من الصندوق والعبيد المعتقة عن دخل الدار صح كلامه قطعا

ونزّل البعض الشيء الثابت له منزلة ذلك الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار آخر وهو ان يكون الحكم في الامثلة المذكورة قد كان من الرمان اكثر واخذ من الدراهم اجودها وقصد عتق افضل من دخل الدار من عبيده واجمع اليه فكانه قد اكل كل رمانه واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فاطلق لفظ العموم نظرا الى التعليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولهم زيد كل الرجال وعمرو كل الزمان تريد بذلك معادلة الواحد للجماعة والتعليل بالكثير ومثل ذلك في الكلام كثير جدا وقد يحسن ايضا بان يكون المراد انه قد اكل من الرمان واخذ من الصندوق قدر الكفاية فاذا دفعت الحاجة ان يقول اكلت كل الرمان واخذت كل ما في الصندوق وذلك كما يقول من اكل من الخبز او شرب الماء حتى شبع وارتوى وربح في تجارته ربحا عظيما حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز وشربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح يقصد ذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا ايضا في العرف والمحاورات كثير شايع ولشيء الوجوه الثلاثة الفتح في الامثلة المذكورة مختص بما ذكرناه فان الوجوه المعجمة لا تنضبط في الكلام على حالة يستقيم النظر المخصص بعدد ولا تنضبط في حد وانما يستنبط في محالها ونظائرها من اخذ من قلوب البلغاء بالحظ النافع وتتبع عن التصرف في ذلك وامثاله من لم يعض في تلك الصناعة بضرس قاطع وعن الثاني فان العلاقة فيما بين الكل والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي غير علاقة المشابهة او الاشتراك في الصفة وغير علاقة الكل والجزء لما نبينه وكذا غير علاقة الكلي والجزئي لان المشابهة انما هي بين العام والمتناولات من العموم والخصوص فانه يتحقق فيه وفي الاقل وليس العام مركبا من الافراد حتى تكون العلاقة بينه وبين الافراد علاقة الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على جزئياته حتى يكون علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد نبه عليه الاصوليون قال الشيخ البهائي في الزبدة وحصرنا في العلاقة في خمسة وعشرين مفصلها في الحاشية وعد من جملتها الخاص للعام وعكسه كمكسه وردها ابن الحاجب والعضدي وغيرهما الى خمسة هي الاشتراك في الشكل او الاشتراك في صفة والكون عليها والاول الى ما يؤول الجانب قال العضدي وهذا الى ما يعم ما كان احدهما في الآخر ككون الجزء في كله والحال في محله والمظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او مجلس او ضرب متقاربين مثل ومما هما متلازمان كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين قال وجه الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصا

او لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل الذات آخر لا او لا والاول وصفات بينهما تقدم وتاخر فان استعمل المتقدم للمتاخر فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني اما لا اتصال بينهما ولا هما في محل فان لم يكن لهما حال مشتركا فيه فلا علاقة قطعا وذلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل وغيرها وهو الصفة ولا يخفى تحقق العلاقة بين العام والخاص مع حصر انواع العلاقة في الخمسة وحصرهم هذه العلاقة في المجاورة فيما يقتضي انها من اقسام المجاورة الحالية كعلاقة الكل والجزء والكلي والجزئي على ان التحقيق ان العلاقة غير متوقفة على السماع وغير محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا ترى الاصوليين وارباب البيان لم تنحصر انها على حد مضبوط ولا على عدد معلوم فان الاكثر منهم بنى على الاول بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكى عن صفي الدين الهندي انه قال الذي يحضرنا من انواعها احد وثلاثون نوعا وعدها ومن قلل الاقسام من المتاخرين حتى ردها الى اثني عشر كالحنفي والاثني حاول التقليص بالجمع لكونه اقرب الى الضبط وادعى الى الحفظ ولم يرد التحقيق ولا استقصاء وما ذكروه انما هو من باب الجمع لشوارد العلاقات وتحصيل النوادر للاتصالات مما فصله القدماء والمتاخرون **فائدة** الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب ولو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا وفي مقابله شيء من عمومات الكتاب والادلة الدالة على اصل الاباحة كقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى الا ان يكون ميتة الآية وكتاب الطعام محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الآحاد وما في معناها من الادلة الظنية وكذا في سائر كتب الفقه وابوابه والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الآحاد المخصصة لعمومات الكتاب فلا وجه لتخصيص بعضها **فائدة** الحق انه لو كان منطوقا متقدما على العام وان كان منطوقا النوع الدلالة في الخاص وضعفها في العام وما ذكروه من تقدم المنطوق على المفهوم فليس المراد منه انه تقدم عليه مطلقا اذ ربما اقتضى المفهوم مرجح يقتضي تقدمه وان لم يكن المنطوق متقدما بل المراد انه مقدم على المفهوم مع تعادلهما ومرجح الحال ان المنطوق من حيث انه منطوق يقدم على المفهوم من حيث انه مفهوم وهذا لا ينافي تقديم المفهوم الخاص على المنطوق العام من حيث العموم والخصوص فانا قلنا المفهوم ان ترجح باعتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه

٢٦

سطوقا فيتناول الدليلان ولا يصح الاستدلال باحدهما كذلك تعادل الدليل بما يلزم لو تعادل لجهات الترجيح
بينهما والجواب هنا عن شكالين لان الفهم يتسارع الى التخصيص عند جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقف
ولان تخصيص العموم شايع كثير بخلاف الغاء المفهوم ولان دلالة المفهوم على مورد المعنى اظهر من
دلالة المنطوق العام عليه والترجيح هنا ليس الا لقوة الدلالة وهما تقتضي ترجيح المفهوم وضوح
الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل انه لا يقصر عن المنطوق **فائدة** العموم الوضعي يتناول الافراد
الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولذا ترى الفقهاء يفرقون
بين الطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل الاجارة والعارية والوكالة والمضاربة
والمساقاة فلو كان بع هذه السلعة واطلق وجب ثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال
بعها بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك وكذا لو اعاره الثوب فانه اذا اطلق لم يجز افتراشه
ولا الالتحاف به ولا يتخذه ازارا لانه ليس من شأنه الحمل بخلاف ما اذا سوغ له الاستعمال بما شاء وكذا
لو اجاره ارضا لزراعة فانه اطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال اصنع بها ما شئت فان قيل
لا يخلو اما ان يكون شيء من البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها الحمل
الظاهر المتبادر الى الفهم او لا يكون كذلك نظرا الى ان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر
او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق
كالعام فما الفرق بين الاطلاق والعموم لاجله قلنا الوجه فيه هو ان المطلق لم يوضع للعموم وانما
يحمل في الخطابات الشرعية والمحاورات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق
للبيان دون الاهمال والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي الى الحمل على
الاستغراق واما العموم الوضعي فهو لوضعه للاستغراق يجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشايعة
تخصيص لا يرتكب الا بدليل **فائدة** المتبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم معظم ما يقصد منه
عرفا كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم
عليكم لحم الخنزير والخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك منهم سابقا الى الفهم وهذا معلوم
من استقراء كلام العرب بل طريقة العرف في ساير اللغات ومما قيل ان مثل ذلك مجمل لاحتماله
نحو من العين وتعدد ما يصلح للتقدير من دون مرجح والجواب عنه ظاهر مما قلناه فان العرف اوضح
العين

دليل على

دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق
لبيان الاحكام هو البيان دون الابهام **فائدة** صدور العبادة عن النبي والائمة صلوات الله عليهم
لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت تعبا في الحال تعلق بها طاعة مستمرة ما نعة
من العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف
بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاخير
عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في مثل هذا الفعل يقتضي للفضيلة والافضلية معا واما اذا كانت العبادة
لا يلتفت فيها عن غيرها نعم يضاد ها في الجملة لحيثية الاتيان بهذه تارة وبمضادها اخرى كما في اكثر
الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي ايثارها ولا كونها افضل من غيرها لامكان
صدورها وصدور مضادها عنه بل ربما يجب ان يكون صدورها ابتداء فالتاسي في مثل هذه الافعال
انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية **فائدة** الشهرة نوعان ولسنت بحجة على المشهور بها لم يبلغ حد القطع
لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجيتها وليس
غيرها اولى بالاعتبار منها وفي اعتبارها تناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط
اعتبارها مطلقا ولان العلماء قد يما وحديثا يطالبون بادلة المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون
في الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف لقيام
الدليل وهو المعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يتفق
لبعضهم الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة في غيرها كما اتفق للعلامة وغيره في مسئلة
تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعله المؤيد
دليلا ويشذ كثيرا في كلام الفقهاء وقد احتج جمع في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها
حد الحجة ويشترط في هذا النوع افادة المجموع القطع الا اذا كان في البعض استفادة من جهة اللفظ
بناء على حجية الاستفادة اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع قال الشهيد في الذكرى الحق بعضهم
المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو وهم وان اراد في الحجية فقريب لان عدالتهم تمنع من
الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة وهو قريب بعيد وفي تعليله تدافع
لان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم فلا ريب في الحجية لكشفه عن قول

الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه لمخالفة معلوم النسب وموضع البحث الشرعي الجزالبالغة حد اليقين وانما مبنى على اعتبار حجية الظن نعم وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الآحاد ونحوها وانسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون ولم يدل على اعتبار بعضها دليل بالخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب منسد وان انسد باب العلم او السنة كما قيل وربما نقل بعض المتاخرين في حجية المشهور بمثل قول الصادق خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وهو تعلق ضعيف فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الآخر والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي بالحديث المشهور عندهم وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تخصيله به والفرق ظاهر الا ترى انه لو قيل هل يجوز الماء على وقات النجاسة فاجاب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ان كان كرا من الماء لا ينجسها وغيره من الماء كالمضاف والجامع خارج عن العموم لان العموم مخصص بغيرها ولانا قوله في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه ظاهر الدلالة تنبيه على المشهور لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور فيه على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة نعم ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة السياق فليس فيها في حجية المشهور لاحتمال ارادة الحديث المشهور من المشهور مطلقا **فائدة** الشهرة اما في الرواية او في الفتوى والتأييد يحصل بكل منهما وربما خصه بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهور من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله عليه السلام بما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما هو مشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة على القبول فان تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والآخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية منهما لما علم مما قلنا بل ربما

في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن النص كما هو الاظهر اذا علم اطلاعهم على المعارض لانه عدول عنه ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارضها لشهرة المستند الى حديث ضعيف حديث قوي لان نسبة القول الى الامام قد تعلم وان ضعف طريقه كما نعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر وهو مثل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم تلك ومن هذا يعلم ان ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدم ولم عنه لوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظاهر وللنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل **فائدة** الشهرة عاضدة مطلقا بطلقها او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقتضي وهو اجماع الانظار وبعد الكل عن الخطأ ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح ايهما وجهان من قرب عهد المتقدمين وقرب نظر المتاخرين وكثرة عددهم وبعدهم عن الخلل والاظهر ان تقدم الاولى وتقدم منها المتفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل او التعمق في دليل النقل وقد تترجح الاولى بالتقرير بترجيحها فلا تنتقض بالاخرى وتضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة والمتاخر كاشف فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واذا انتهى التواتر الى النقل وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النص والمرجح في اصل زاهبه وروده عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول الاول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول ولا العقول ويمكن دفعه بان تجدد المدارك كما يشعر في وجود مدرك آخر سابق بتقوم مقام اللاحق وتبديد منه وفقد الشيء المخصوص عن بعض لا ان الغير الوصول الى حظ باقي وجدانه والمتأخر فيمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة ربما اقتضت الخفاء لا انما قد تقتضي الظهور وقطانة المصيب انما تقتضي ثبوت الحكم الواقعي لا لوجود الدليل الموصل اليه ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده مع عدم التمكن من الوصول والنشأ تحقق كاستشهد به بعض مقامات الاجتهاد الحق تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء البدل لحال الاحتياج الى العمل وقد يلتزم في ذلك لتغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف الظنون

مسئلة ترجيح الشهرتين

الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب **فائدة** خلو الكتب الاربعة وغيرها لا ينافي حجيتها اذ ليس من
شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وقصر الحجة على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط ما
عداها من كتب الاحاديث عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا
يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والامالي وغيرها من مصنفات الصدوق وغيرها من
الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه
الفرقة فان الواقف على جميع الاعصار والامصار يشهد بان اهل هذه الكتب ويفزعون اليها فيما يحتاجونه
من الاخبار والاثار المروية عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة
في انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك الاربعة واكبابهم عليها ليس لعدم
اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها
من بين الكتب المصنفة في هذا الفن فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها رؤساء
الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث الفروع
وما عدا الكافي منها مقصور على روايات الاحكام موضوع لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام
وسائر كتب الحديث فانها اشتملت على كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا انه وضعها لنوع
اخر فتفرق فيها ذلك وتشتت في ابوابها وفصولها على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر
الاحاطة به فلذلك قلت رغبة من يطلب الفقه منها وفترت عزيمة من يرغب الى هذا
النوع وانصرفت همم الاكثرين الى الكتب الاربعة واقبلت جماهير العلماء على ضبطها وتصحيحها
وشد رجال الحديث اليها الرحال واقبل الفقهاء عليها كل الاقبال حتى صار ذكرها في الاقطار
واشتهرت من بين الكتب هذا الاشتهار وبقيت اكثر الكتب في زوايا الهجران ناسجة عليها
عناكب النسيان فلما يرجع اليها في تحصيل المسائل وتنقيح الدلائل اكتفاء بما هو انفع واكمل
واجمع هذا هو الامر الداعي الى الرغبة عما عدا الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة في عصر
المشايخ الثلثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة في زمان الائمة عليهم السلام فالسبب
الباعث على عدم ظهورها واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة واندراس اكثر الكتب
والاختفاء باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة

من جهة التقية وليس السبب فيها ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قطعا كيف والكتب الاربعة وغيرها من
مصنفات المتأخرين كلها انتزعت من تلك الكتب واستخرجت من تلك الاصول فلو كانت غير معتبرة كانت
هذه كذلك فان قيل قد بذل الائمة الثلثة اصحاب الكتب الاربعة جهدهم في تحقيق الروايات ونقد
الاحاديث والتمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها وقد كانت الكتب المصنفة والاصول
الاربعمائة موجودة في زمانهم وقد كانوا متمكنين من الرجوع اليها والاخذ منها فهؤلاء المشايخ
القادم لم يقتصروا على هذه الاخبار التي اوردوها واودعوها هذه الكتب الا لعدم صحة غيرها
من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم العدول عنها الى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من سقاط القول
وشطط الراي وقد سبق اليه من الناس من اشتغل بعلم الاجتهاد ولم يتصف بكلفة الانقياد ولو
صح ذلك كان طعنا في احاديث الكتب الاربعة ايضا فان كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه
الاخر والاخبار بما لم يحط به سوى الاستبصار بالقياس الى التهذيب فانه بضعة منه واما غيره فمن
المعلوم اشتمال الكافي والفقيه على ما ليس في الاخر فلو كان ايراد كل منهم ما اورده في كتابه شهادة منه
على عدم صحة غيره وجب رد الجميع في مواضع الانفراد ولزم ان لا يصح من الاخبار الا ما اطبق به
الكل والحق ان الائمة الثلثة لم يقصدوا في هذه الكتب الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما
اوردوا فيها ما غلب عليه حال التصنيف وما شرطوه او توقف عليه حال وقت الجمع والتأليف
وانهم انما اعتمدوا في الجمع والتدوين على التصنيف على ما ادى اليه نظرهم في ذلك الحال وتكليف
كل من تأخر عنهم فيما ذكروه وما تركوه موكول على ممارسة الاخبار والنظر في احوال الرجال
ودعوى الكلية في كل من طرفي الاثبات والنفي منشأها احسان الحجة واغتنام الراحة مع سوء
التدبر وقلة التأمل نعم احاديث الكتب الاربعة اقوى من غيرها واولى بالترجيح مع التعارض
والتعادل من سائر الوجوه وهذا لا يجري شيئا في هذا المقام فان النظر في الترجيح محل اخر
فائدة عدم تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت
للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو
كان كذلك لوقفت الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتكثير المسائل
ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان المتأخرين عن الشهيد الثاني تفردوا

و منتزعة ص

عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وقد زاد الشهيدان على الفاضلين والفاضلان على الشيخين و
الشيخان على من تقدم منهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما
فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق اما لزيادة تتبعه وعثوره
على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف عليه او لان افكار الاواخر وانظارهم صيقلت لكثرة
فكرا ونظرا بما تراد عليهم مما اخذ عنهم او بعناية ربانية ولطف خصص به الاخر مساقا
زلفة وكرامة تختص به وليس شيء من ذلك مما يزري بحال المتقدم او ينقص من جلالته
او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس في خاتمة السرائر ولا ينبغي لمن استدرك على
من سلف وسبق الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا لاجل
انهم كدوا افكارهم وشغلوا زمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي زلوا فيه بتوفيقه وقد كلت
ونفوس قد سئمت واوقات ضيقة ومن ياتي بعدهم قد استفاد منهم ما اخرجوه ووقف على ما
اظهروه من غير كد [illegible] كلفة وصلت له بذلك رياضة والكتب [illegible] فليس بعجيب ان صادف
الحق وزل فيه من تقدم وهو موفور القوى متسع الزمان لم يكده ملل ولا خاطره ضجر
يلحظ ما لم يلحظوه ويتامل ما لم يتاملوه ولذلك زاد المتاخرون على المتقدمين وكثرت العلوم
بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجال هذا كلامه ومراده ان استدراك الخلف على من
سلف لا يوجب طعنا منهم لكن انما لم [illegible] استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيمن سبق اليه ولو كان
الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف ولحق بالمتقدمين في ذلك وسبقهم اليه اذ ما
من احد الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم وقد شيع القول فيها
ولكنها ما يدري احدهم في المسئلة خالف في الفتوى ثم ياتي اخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل
صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنقض على الشهيد الثاني كثير جدا
واستقصاء المواضع التي اتفق ذلك له او لغيره فيها يفضي الى غاية التطويل **فائدة** مرسلات
ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة قال
الشيخ في العدة في بيان حكم المراسيل واذا كان احد الروايتين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال
المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت

الطائفة

١٢ اثبات مع

ولا ينبغي لمن خلف ان يستدرك على من سلف

من تقدم ولا خاطره ضجر

صحيحه

الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات
الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذا عملوا بمراسيلهم
اذا انفردوا عن رواية غيرهم وقد نقل الثقة الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه
واقروا له بالفقه والعلم واوردوا اخبارا كثيرة تدل على توثيقه وتوثيق غيره ونقل الاخبار حتى انه
نقل عنه الامتناع عن رواية اخباره كراهية التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مرسلات
ابن ابي عمير واضرابه لا ينقص عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه
عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد في الحجية والتعبد على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من
المحققين **فائدة** الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف الايصال
على شيء اخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر اخر فالكتاب موصل مع
انه لا يتوقف كونه موصلا الحكم يوصل الى موصل اخر والى مدلوله لا واسطة بينه وبين المقصود
من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقفه الايصال
على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات
الواقعة فيه المتوقف على معرفة متن اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية
وغيرها من فنون البلاغة والعلوم الاصولية من احوال الناسخ [illegible] ومثله الحديث
المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانما قد علم ان كلام الله تعالى ان مضمون كلام النبي صلى الله عليه وآله مطابق
لحكم الله تعالى وكذا مضمون كلام المعصوم والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما
وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منها في نفس الايصال الى امر اخر بان يكون الخبر موصلا
الى دليل اخر يدل على الحكم كان ينقل الخبر كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي
نقله عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال بنفسه
الى المقصود بنفسه الى غيره ودليل معنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين الحكم
تحقق بها الايصال الى ابتداء وبكون الاجماع موصلا الى الموصل الى الحكم وان توقف التصديق
بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة عند الوفاق عند العامة
فانما استدل على الحكم الشرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا عنده كما استدل للتاني بالكتاب

للنا

على المطلق وعلى كونه حجة بما دلّ عليه ولا يحتج بالاجماع على الحجة وبالحجة على الحكم فانا لا ناخذ في الاستدلال بالاجماع خصوص الحجة الذي يكشف عنه الاجماع ولا نعين دلالته وكيفية تحقق الشرائط وعمن رواه وعمن روى وكيف طريق دلالته فاندفعت الشبهة الواهية في هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجية بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك مما لا يقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع ثم يتوقف على قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر فنون العربية وغيرها من مدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا عده كالمنفصل من سائر المدركات والا لوجب عد كل ما يتوقف عليه اخذ دليلا عليه ولزوم الزيادات على العدد المعروف بين الاصوليين **فائدة** الكتاب هو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مدّ الدهور والحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم حميد انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وانه الحبل الامر والواعظ الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول ص وهو محكم ومتشابه والمحكم حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرنا ؤه في التنزيل وعلماء التاويل والعلم اليقيني بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعليه تنزل الروايات المتحققة باختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم واما الخبر المشهور بالجور بتفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع القرآن والائمة قصره على المتشابه او الاحتياج الحكم منه وهو البين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق عند التبصر مما لحن ومما هنا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وبيان ما فيه من العلوم المتسعة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود نص في تفسيره بل احتجوا عرض غيره عليه كما ورد به الامر كما ورد في الاخبار المتكثرة والنصوص المحتجة في الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه والذي يلزم الفقيه من تفسير القرآن معرفة ايات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة ككنز العرفان وكنز

علم

العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشأن والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تختلف بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى افراد الحقيقة والتنبه للوازم وعن الباقر ع نزل القرآن على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام وعن امير المؤمنين ع انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام والروايات مع اختلافهما فيما يخالفان للتحديد المذكور فان القرآن ستة الاف وستمائة وستون اية في بعض الاقوال [illegible] وستمائة وست وستون وثلث الفان ومائتان وعشرون والتحديد بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر تحليل الكلمات والحروف وضم ايات الاصول الى الفروع والكتفى بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في المقدار وحمل الربع على ما يشمل البطون والثلث على ما يعم وبطون البطون او الاول على غاية ما يصل اليه افكار العلماء والثاني على ما يعم المختص بالائمة او حملهما على احكام الايات دون ايات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار وتعميمه بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على ذلك شيئا كثيرا ولا تزال تتزايد بتلاحق الافكار وتعاقب الانظار والمعتبر في الحجة ما تواتر اصله وقراءته ويجب الجمع بين القرآن كما يجب الجمع بين الايات ولا عبرة بالشواذ وقيل انها كالاخبار الاحاد وتضعف بخروجها عن القرآن لان من شرطه التواتر فيخل فالحجية ومنع الكل من حجيته مع القطع لانه من كلام الله تعالى ومن القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وكان مستندا لمحدث والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فيكون كالخبر هذا النوع **فائدة** السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطا وفعله وتقريره غير قرآني ولا عادي وما يحكي احد الثلاثة يسمى خبرا وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام واستفادتها من القول ظاهر واما الفعل فالوجه فيه الاشتراك فيما لا يعلم كونه من الخواص فان علم جهة الوجه من الوجوب او الندب او الاباحة اتبع وجهه المعلوم والا فتبعه الرجحان في العبادات والجواز في غيرها وهل

فيعود الى الخطب في هذا النوع

يثبت به الوجوب لكونه الافضل في فعل الحجة الاظهر ذلك لاستناد الائمة الى فعل النبي ص واستناد بعضهم الى فعل
بعض آخر ويستدل الامر به على الوجوب من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء
به على ذلك مطلقا ولعموم الامر باتباع النبي ص والائمة ع في الكتاب والسنة وهو يقتضي الوجوب وان
استلزم تخصيص ما علم ندبه او اباحته ترجيحا للتخصيص على المجاز كما اعترفوا به في مثل قوله ص خذوا عني
مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي والجواز من شواهد المسألة وكذا هو الاول وجوب التأسي في
جميع العبادات فان النسك مطلق العبادة كما في القاموس وغيره ووجوب الاتباع ما يتوقف على العلم
بوجوب الفعل المتبع وان استلزم لانسداد التكليف وامتناع زيادة الفرع على الاصل فالعلم بالادلة
بادلة التأسي لا ينافي عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه في التقريب و
جوب انكار المنكر وتنبيه الغافل فيشترط تحقق شرائطها ويثبت به الندب في العبادات والجواز في
غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر لنا الوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات
الافعال ويشترط في الثلثة انتفاء التقية فان وجدت سقطت دلالته على الحكم الواقعي وقد يثبت
بالتولد حكم ظاهري اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب فيستتر باسم السبب كما في تقية علي ابن
يقطين وغيره ممن امره بوضوء العامة وحصل امتثاله لذلك حتى زال ما كان يخشى عليه من الاذية
مع علمه بانه خلاف اجماع الامامية **فائدة** الاجماع عندنا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة
من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها او اختص ببعضها
عم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا
المعنى بل هو الحجة لا تنازعه قطعا فان قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف
وعمومه في الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور
مقررة في الاصول معلومة من المذهب متواترة الحجية اجماع الامة فيما دل عليه الفريقان عن النبي ص
لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله ص من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
عن عنقه والى ما بعده وغيره ومنها ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والامر مع
تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا اهل الخلاف

[illegible]

على الاول وان خالفونا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة و[illegible]
الخطأ على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى الخبر مامر فالنبي الوجه في حجية اتفاق
الآراء بل وجود المعصوم من المخاطبين العلماء ولو انهم وقفوا على الحق الذي قررناه لكان كل اجماع عندهم
اجماعا عندنا من غير عكس فانا اختلفنا لتعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع
اتفاق علماء المذاهب الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين وقيل
في تحديده انه اتفاق الفرقة المعينة المبتدعة لصحيح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة
فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتاوى والعمل والنقل المتواتر
والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاجتهاد والآثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتواتر الخلف
عن السلف وتداول الامر بينهم وحصول التسامع والتضافر بالتدريج وان لم يتميز معه طريق
دون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الآفاق و
عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم
باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر يدافع بالمثال فما يحكم به الوجدان وانكر سورة المخالف باعترافه
بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بهما للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام و
حصول العلم لهم بان جمهور المسلمين في شرقها وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم و
الصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد الشقة
وباتفاق العلماء الاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في اصول الدين
وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات مما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجاز فهذا وتغير الاصطلاح
واطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من
العلم بالاجماع لمنعا من العلم بالشهرة ايضا اذ لعل فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الآفاق
جمعا كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا
هذا مع الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه
ذلك اذ قلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام
الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن المدلول والقصر على بعضه والتصرف

اقول سوى مذهب الشيعة
فان الاجماع في مذهبهم ليس
بحجة من حيث هو هو بل لاستلزامه
الكشف عن قول المعصوم فالحجة
عندهم هو قول المعصوم لا الاجماع
والمفروض حجية الاجماع من حيث هو هو
فبالاخوانها من الكتاب والسنة
ودليل العقل فافهم
لعله هكذا

بعد الشقة

بل وجه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة فلا يقوم للفقه عمود ولا
يخضر له عود الا بهذا الاصل ونحن انكرنا في الاصول فوقف بعض البدر في الفروع وقد وجدنا كثيرا من
الناس ينكرونه في السعة ويعترفون به عند المضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق واما الكشف
عن قول المعصوم الذي هو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان احدهما وهو مسلك المعظم و
المنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم بالاتفاق من جملة ومرجعه الى ترتيب قياس من شكل
الاول وهو ان الامام ع احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا
الحكم فالامام قائل به اما الاولى فلان المعصوم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود في كل عصر
اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول
العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد واحد على التفصيل فان العلم بالجملة
لا يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع
البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم بالاجمال فيهما لو توقف على التفصيل لزم الدور والحاصل في
الطريق الى العلم الاجمالي هنا امور متفصلا وحاصله التتبع الذي به يظهر مذهب الغائب من مذهب
الشاهد ويكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه وجود المخالف في بعض
الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب نعم لو شذ وخرج كل من لم
نعرفه حتى يحتمل كونه الامام لانتفى القطع بدخوله لاحتمال الانفراد لكنا لا نعرف الامام بشخصه ومع عدم
المعرفة لا حاجة الى استعلام نسبه وربما يحصل لبعض حفظة الآثار من العلماء الابرار العلم بقول
الامام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه
فيؤديه في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن التصريح بمثله بقول مطلق لكن هذا
على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مختص باوحدي من الناس وذلك في بعض مسائل
الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض به ما قررناه وثانيهما حصول العلم بقوله للعلم باتفاق
غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الرد وفيه وجهان
الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله تعالى نصب الامام فانها تقتضي رده لو اتفقوا
على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة بالاسباب وجب انهاء الرد

درها

عما اتفقوا

عما اتفقوا لما اجتمعوا عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت متوقفة على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على
حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحكم في زمن الغيبة لان وقوع الجمع بينها ممنوعا
للكل في الحكم الواحد غير مقطوع به ولا تقتضي الا بامر متأخر علوا ان الرد على الباطل لا يستلزم دفع الحيرة اذ مع
التردد في الاثنين يحصل الخلاص بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل نعم لو اتفقوا على الباطل وهذه
الطريقة قد سلكها الشيخ في العدة وادعى في العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة
منهم الحلبي في ظاهر الكافي وذلك فيها المرتضى في الذريعة واحتمل اختصاص اللطف المذكور بحال
الحضور قال واذا كنا نحن السبب في غيبته فقد اتينا من قبلنا لا من قبله وفي العدة ان هذا هو الذي
ذهب اليه المرتضى اخيرا وبينهم منه انصافه لها وقد تشهد لها بان وجود الامام ع في زمن الغيبة
لطف قطعا فيثبت فيه كل ما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وحصل
قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وقد ورد في ذلك عن النبي والائمة ع بالفاظ مختلفة ومعان
متقاربة وان النقل المتواتر قد دل على بقائه نص النبي ص ان لكل بر عترة من بعدي وكالة في الايمان
وليا من اهل بيتي يوكل بذب عنه ويعلق الحق ويرد كيد الكائدين وعنه وعن اهل البيت ع ان
فينا في كل خلف عدول ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وفي
المستفيض عنهم ع ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا
شيئا تممه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في
طرق اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك
وبيناتك وفي بعضها اللهم لا بد لك من حجج لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم
علمك لئلا تبطل حججك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او
مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدنتهم فان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين
مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد في عدة روايات ان المنذر
رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهبت
منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال لم تخل الارض منذ خلق الله تعالى آدم
من حجة فيها اما ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الارض الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك -

ويفهم منه ارتضاؤها
او انتصاره لها وكلاهما محتمل
وما في المتن غلط ولا بد من
ان يراجع الى نسخة مصححة
والله الهادي

ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم

إن شاء الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس إذا سترها السحاب وعن
الحجة القائم ع أما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبها عن الأبصار السحاب
وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى
ومقتضاها تحقق الردع عن الباطل والهداية إلى الحق من الإمام في زمان الغيبة ولا ينحصر حصولها
بالأسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فإنها منتفية بالضرورة ولا ينافي ذلك
تضمن بعضها الإعلام به بالحق فإن من تأمل الإسناد إلى النبي والأئمة ع يشهد على أن الحصر
الرد والإرشاد قبل الاتفاق وإن الكلمات تخلف الحكم وكان الأكثر حملوها على بيان الألطاف التي
من أجلها وجب نصب الإمام وإن تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصراحة بعضها
في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي يأبى ذلك التأويل الغريب والإشكال من التمكن على
إصابة المجمعين فإن تقرب بعضهم حجة في نقل الواحد فكيف الجمع الكثير والجم الغفير ولا يمنع منه الغيبة
مع العلم بالحال والتمكن من الرد فإنه وإن غاب عنا إلا أنه بين أظهرنا يرانا ونراه ونلقاه ويلقانا
وإن كنا لا نعرفه بعينه فإنه يحضر مجالسنا ويطلع على أحوالنا وتعرض عليه أعمالنا ولا يلزم
من ذلك وجوب الإنكار مع الاختلاف لوجود من الحق ولا وجوبه في شأن العصاة لجواز
الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الإنكار على المنتزع بالغيبة حال الظهور لأنه إنما يلزم لو انحصر
الوجه في السبب الخفي كحديث عرض الأعمال وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتأخرين ويحتمله كلام
أبي الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطأ مطلقا أو مع العلم دون الظن وكونه حقيقا بالإمام
لما يلزمه من وجوب الهداية عاد إلى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهيه وجود
مجهول النسب لأن المفروض دخول الإمام فلو لم يخبر به في العصر وحده كان حجة ولا يمنع منه
وجود الخلاف المتقدم وفي المتأخر إشكال وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما
أجمعوا عليه قيل نعم ويحتمل العدم إذ لا وجود لها مع فرض تمالئهم على خلافها المسلك الثالث
كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فلأن
فتوى الواحد من علمائنا الثقات الأثبات يفيد الظن بوقوفه على دليل الحكم فإذا وافقه
فتوى مثله أو من هو أعلم منه أو دونه قوي الظن بذلك قطعا وكلما انضم إليه مثله أو ما يقاربه

ويتضاعف

ويتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالأخبار المتواترة فإن أصلها الآحاد التي لا تفيد علما
بانفرادها وإن حصل لها ذلك بواسطة التعاضد وهذا الإجماع وهذا المسلك لجماعة من محققي
المتأخرين وهو قوي متين وطريقة الحدس لصائب الذهن الثاقب وينبغي ذلك التعويل
على مجرد اجتماع الآراء كما هو مذهب أهل الخلاف بل كشفه تناول أهل الحق عن إصابة المدرك و
الوقوف على الحجة الواصلة إليهم من الحجج حتى لا يجوز عليه الخطأ ولا ينتقض بالمشهور لأن الشهرة
من حيث هي شهرة لا تفيد إلا الظن فإن بلغت حد القطع كانت إجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة
عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الأقدمين من أصحاب الأئمة ع كزرارة ومحمد بن مسلم وبريد
ابن معاوية والفضل بن يسار والحلبي وأضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الأحكام من
الأئمة المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تشعبت الآثار الباقية من الأئمة الأطهار ولا
في هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب أصحاب الأئمة وأصولهم كالصدوقين والقديمين
والشيخين والسيدين وأمثالهم ومن تأخر عنهم ممن لم يتمكن من جميع ذلك كالفاضلين
والشهيدين وسائر المتأخرين فإن الأمر في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة إلى حد اليقين
وإن اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فإن العلم بالعدد اليسير من أصحاب الأئمة ع
يتوقف على اتفاق الكثير ممن عداهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في القرب والبعد واختلاف
مراتبهم في الفقه والضبط وأيضا فإن حصوله في الطبقة الأولى طريق إلى حصوله عند غيرها وهكذا
الحال يصل إلينا بنقل المتأخر عن المتقدم ووصوله من كل طبقة إلى ما بعدها وأخذ اللاحق
عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف **فائدة** أجمع الإمامية والمعتزلة على أن للأفعال بالنظر
إلى ذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وأمره ونهيه وهذا المعنى
ثابت للأفعال في نفس الأمر وإن لم يثبت لها باعتبار تعقلها ووضع واضع فهي من قبيل لوازم
الماهيات الثابتة لها لا بالجعل والعدم تعقلها ورودها عليها ولا على لوازمها لا فرق في الحكم سواء
قلنا إن المقتضي للحسن والقبح ذوات الأفعال كما ذهب إليه جماعة أو صفاتها اللازمة لها على وجه
أو وجوه واعتبارات على ما قاله الجبائي فإن الحسن يرجع إلى اعتبار الجهات تعليلية أو تقييدية
فالجبائي على الأول والباقون على الثاني فعلى الأول يكون اللطم حسنا لكونه تأديبا وقبيحا لكونه تعذيبا

فائدة

وعلى الثاني الحسن هو الفعل على وجه التأديب والقبيح هو الفعل على وجه التعذيب وأما أصل الفعل فهي
حقيقة لا تقتضي ذاتها مع قطع النظر عن تشخصها في ضمن أحد القسمين حسنا ولا قبيحا كان حقيقة
الفعل الشامل للحسن والقبيح لا تقتضي شيئا منهما لا تشخصا وتنوعا وتخصصه وهذا يظهر فساد
الاحتجاج بالنسخ واختلاف أفراد الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق
الضار والكذب النافع والضار على قاعدة الجبائية وطريق الدفع واضح مما قررناه ثم إن
الحسن والقبح قد يدركان بالعقل وإن لم يرد شرع كحسن الإحسان وقبح العدوان وقد لا يدركان
إلا من طريق الشرع كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شهر شوال
فلإدراك الحسن والقبح الثابتين للأفعال في نفس الأمر طريقان أحدهما العقل وهو مستقل
به والثاني الشرع المحتاج إلى العقل فهو في الحقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع لأن الشرع
لا يستقل بإثبات حكم أصلا وأما الحكم الشرعي فهو عبارة عما قرره الشارع ووضعه في حق العباد بحيث
يشمل الأحكام الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة والإباحة والخمسة الوضعية
الصحة والبطلان والشرط والسبب والمانع وهذه الأحكام توقيفية قطعا إذ لا يمكن إثبات التكليف
الشرعي الذي هو بوضع الشارع واختياره مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وأمره ونهيه وذلك
واضح ولإثبات هذا الحكم طريقان أحدهما النقل في الكتاب والسنة والإجماع والثاني العقل
بمعنى كون العقل دليلا على كون الشيء مأمورا به أو منهيا عنه مثلا وليس المراد بالأمر والنهي
توجه الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره من الشارع بل مدلول هذه الخطابات أعني
الاقتضاء والتخيير في نفس الأمر والحاصل كون الشارع مريدا لهذا الشيء بحيث يعاقب على تركه
أو غير مريد له بحيث يسخط بفعله وهذا المعنى يثبت في الأكثر بقوله افعل ولا تفعل مثلا وربما
يثبت بالدليل العقلي الدال على ثبوت المعنى المذكور وأما وثوق الطريقين طريقي الحسن والقبح
المذكور لا يكتفى الشرع تقريره أن يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن عقلا حسن شرعا وكل
حسن شرعا محبوب شرعا أما الأولى فهي وجدانية على مذهبنا ومذهب المعتزلة وأما الثانية فلأنه
متى حكم العقل بكون الشيء حسنا في نفس الأمر فلا بد من حكم الشرع بذلك لأن الواقع لا يختلف
والشرع مصيب له قطعا فلا تخصيص في حكم العقل به أيضا وأما الثالثة فلأنا نحكم نظر وتداركنا

بذلك

بذلك طريقان الأول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من إثبات المعاد في الجملة مع قطع النظر عن ورود الشرع
ولا مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فإن ذلك لطريق آخر ولا يثبت بها الحكم أما الأول فهو أن يقال
بعد إثبات الواجب حكمته إن خلق العباد معللة بالأغراض الحسنة قطعا خلافا للأشاعرة في ذلك و
تلك الأغراض لا تعود إليه تعالى لبراءته عن ذلك ولا إلى غيره في حق العباد خاصة إذ لا يمكن في غيرهم
من الجمادات والنباتات والحيوانات فتعين أن يكون الغرض عائدا إليهم وليس يحصل في هذه
الدنيا لنفاد الأيام وكونه مشوبا بالآلام الروحانية والأسقام الجسمانية ولوقوع التفاضل مع عدم
الاستحقاق بينا فتعين أن يكون هناك معاد يتحقق فيه الإثابة والعقاب وليس إلا بالنظر إلى الأفعال
الحسنة والقبيحة وأن هذه الدار دار تكليف واختبار وبهذه الجملة يثبت أن الفعل الحسن مأمور به
أي مراد للشارع والقبيح منهي عنه أي مبغوض له وأما الثاني فهو أن الشارع قد أمر ونهى وحلل و
حرم وبالجملة تعبدنا بالأحكام ونسخ بعض الأشياء وحظر بعضها وتبين ذلك إلا بثبوت الإثابة
على المأمور به والعقاب على المنهي عنه وإلا كان قبيحا عقلا وهذا الطريق يشهد به الأول في إثبات
المعاد إلا أن المقصود لا يثبت به لأن ما يدل عليه ثبوت الإثابة بالنسبة إلى ما أمر به والعقاب بالنسبة
إلى ما نهى لا إلى كل حسن وقبيح فإن بني على أنه مأمور به ومنهي عنه كان دورا أو مصادرة على المطلوب
الثاني أن حكم الشرع وأمره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة إذ ليس أمر
الشارع بالفعل إلا لكونه حسنا ولا نهيه عنه إلا لكونه قبيحا وإذا كان الحسن والقبح سببين للأمر والنهي
فمتى تحقق الحسن والقبح تحقق الأمر والنهي لأن وجود السبب يقتضي وجود المسبب ولا يجوز أن يكون
إن المقتضي للأمر والنهي نوعان أخص منهما من الحسن والقبح لأنا نعلم ثبوت الأمر مع
الأفراد التي في مراتب الحسن والقبح نعلم أن الأمر والنهي غير مقصورين على نوعين أخصين
من الحسن والقبح ولا يجوز أن يقال ربما كان المقتضي نوعان أخص وذلك من الحسن والقبح بحيث
يكون ما اتصف بالحسن والقبح الخارجين عن الحد غير مأمور به أو منهي عنه لأنا نفرض الكلام
في الفعل المتصف بالحسن المساوي عند العقل لحسن المأمور به ولا ريب أن إدراك ذلك للعقل بالله يا
وأن المقصود الدعوى الجزئية ومن العجيب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الأعلام أنه عرف الحكم
التوقيفي بما يتوقف على نص الشارع ودعى أن ذلك حكم باستقلال العقل أحيانا أو أثبت الحج

حكم العقل بالحسن والقبح وتطابق العقل والشرع معا ان الحكمين الاولين متناقضان اذ لا يمكن استقلال العقل بما يتوقف
على هذا الشرع وذلك واضح وايضا فالدليل الذي يدعي على الاستقلال انما يتم بضميمة المقدمة الثالثة واثباتها
كاثباته فاما بعد ومنها انه يكاد يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه مامورا به وبالقبح الشرعي كونه منهيا عنه
ومع بعده يتوجه معه منع المقدمة وسماه بكل حسن عقلا حسن شرعا فلا ان اريد بذلك اثبات الحسن والقبح
الثابتين في نفس الامر وجب الغاء تلك المقدمة اي الثانية اذ لا دخل لها في اثبات الحكم بل الاولى
ايضا لان اتصاف الفعل بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان لا بالكلية المتقدمة لاتصاف الفعل باحد
الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل لا يثبت بالعقل الحكم لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله
دين الله الحديث وغير ذلك ونبه لجشاه ان فهي لا يدل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية وتعين ذلك
على ما ثبت كونها بوضع الشارع وتعيينه في نفس الامر وتقتضي ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع
قطع النظر عن ورود الشرع ونحن نقول بموجبه فليتامل في هذا المقام **فائدة** الحكم قد يطلق و
يراد به الحكم الواقعي التابع للحسن والقبح الثابتين لذات الافعال وهو حكم اشتري في الوقايع في نفس الامر
وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة والاجماعات
المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الاراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول لاستحالة اقتضا
المصلحة الواقعية امرين متضادين وحكمين متناقضين ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا اثبت ثمة
حكما بل ادعى ان الاحكام الواقعية هي الاحكام التابعة للظنون الاجتهادية وانه ليس في نفس الوقايع
حكم معين معلوم بل حكم الله فيها تابع لاراء الفقهاء وظنون المجتهدين وهؤلاء هم المصوبة القائلون
بان كل مجتهد مصيب وشناعة هذا القول وفساده غير خفي على اصولنا وقواعد اصحابنا والمراد من
الاحكام في ابواب الفقه الاحكام الواقعية لانها هي الاحكام المقررة في الشرع المقصود بيانها با
لادلة الشرعية واما الاحكام الظاهرية فليست مما سنها الله تعالى وقررها لعباده ولا نصب الادلة
الشرعية لبيانها وانما استفادها الفقهاء والمجتهدون منها فان قلت ذلك لا يقتضي كونها موضوعة لافادتها
نعم قد تكون الطرق بمقتضاها من حيث خفاء الادلة على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير الممكن
والحق هذا من جعلها اياها سنة وطريقة فان ذلك مقتضى لذلك حصول الامتثال والاتيان بما هو مطلوب
الشارع ومراده وتنتفي الاثم هو المقدر به في تركه وعدم المواخذة عليه والفرق بين الامرين

بين فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا ومامورا به قطعا وذلك يستلزم حصول
الامتثال كما يتحقق بموافقة الامر الواقعي يتحقق بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري
بشيء لا يقتضي كونه مرادا ومامورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب الظاهر بحسب الادلة فان الامر
الظاهري دليل ظني والدليل الظني لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة والظن بكون الفعل مامورا به انما
يستلزم الظن بحصول الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع ظنية الاتيان بالمامور به ولا يعقل
حصول الظن مع العلم به والظن بحصول الامتثال قد يتخلف عنه حصول الامتثال في نفس الامر
كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي وقد لا يتفق كما لو فرض مخالفة الحكمين
وحصول الخطا في الظن فالعبرة انما هي بحصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما ذكرنا دون
الظاهري فان قيل نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتض العلم بحصول الامتثال
لكن الادلة الدالة على اعتبار هذا الظن ووجوب العمل بمقتضاه لكونها قطعية مما يقتضي فان كون
الفعل مامورا به على هذا بحكم مستقل للدليل اليقيني دون الظني قلنا كون ما امر بالامر الظاهري
واجبا ومكلفا به مما لا ريب فيه ولكن حصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لا يستلزم الا وجوب
حصول الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي ايضا لان الامتثال كما مر هو الاتيان بالمامور به ومن المعلوم
ان الاتيان بما هو مامور به في الظاهر لا يستلزم الاتيان بما هو مامور به في الواقع الا مع فرض مطابقة
الظن وتوافق الحكمين وهو مفاد قطعا علما لما في به وكم نبهنا عليه وهذا الفرض خارج عن محل البحث في
موضع المسألة كما لا يخفى وبالجملة فانه لا ريب في حصول الامتثال وحصوله بالنسبة الى الامر الظاهري
انما بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق فهذا مسلم ولا كلام فيه فان اريد حصوله
بالنسبة الى الامر الظاهري وانه لا يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن انما يجوز ان
يكون الاتيان بالمامور به الظاهر مسقطا للتكليف بما هو مامور به في الواقع بان يكون بدلا
ومجزيا عنه لكن لا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي لا وجوب الامتثال فرع ثبوت
التكليف فاذا سقط التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف منوط بالقدرة عليه
فاذا لم تتمكن منه انتقل الغرض منه الى الامر الظاهري وكان ذلك هو المكلف به خاصة والا
متثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقق

بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظاهر بل انما يتحقق على تقدير كون الاتي به فردا من افراد المأمور
به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومرادا للشارع في نفسه
بل من حيث ان المظنون مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غالبا فالطلب
به راجع الى طلب الامر الواقعي حقيقة والسبب لايجابه ليس الا نفس السبب لايجاب الحكم
الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا فاذن
يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعترض اذ لو جاز ذلك فاما ان يوجد
معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت
الحكم الظاهري من غير علة وسبب لما عرفت من ان السبب للحكم الظاهري هو السبب للحكم الواقعي
ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم الواقعي و
سقوطه معا ام لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة المقتضية لايجابه والتالي باقسامه
بين بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرف من مذهب الامامية وعلم بالادلة العقلية
والنقلية ان للافعال في انفسها وذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وان مع
[illegible] ان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه
ومن المعلوم ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس
الامر لاستحالة اقتضاء الواحد الشخصي امرين متضادين وحكمين متنافيين كما سبقت الاشارة اليه
وهذا الامر الواحد الذي هو مقتضى الحسن والقبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله تعالى
في الوقائع في نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل
الظن به لانتفاء العلم بالمكلف به مع عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وكان ما ادى اليه الظن
مكلفا به من حيث ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي
والمطلوب منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة والسبب لايجابه هو السبب لايجاب ذلك لكن
لما كان بناء على الظن بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطأ اذ الظن قد يكون صوابا وقد
يكون خطأ وكان الصواب منه غير متميز عن الخطأ في نظر المكلف كان المطلوب من هذه ما يؤدي اليه مط
وان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقدير الاصابة لانه مراد ومطلوب في نفسه على

تقدير عدم

تقدير عدم الاصابة ايضا وبذلك يظهر ان الاتيان بالمأمور به الظاهري يقتضي حصول الامتثال بالنظر
الى الامر الظاهري بنفسه مطلقا سواء طابق الواقع ام لم يطابق الا ان هذا الامتثال غير مقصود من
ذلك التكليف فان الامتثال المقصود منه انما هو الاتيان بما هو مأمور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير
اصابة الظن وتطابق الحكمين وتوافقهما على المأتي به فان اتفق ذلك حصل الامتثال المقصود والا فان
انكشف فساد الظن بعد ذلك وتبين عدم حصول الامتثال المقصود من الامرين والبقاء في عهدة
التكليف فان كان وقت المأمور به باقيا اتى به في الوقت والا فخارجه ان كان مما يجب تداركه شرعا وان لم
ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمجرد عدم المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما
لا يطاق لا لعدم وجود المقتضي لان المقتضي موجود على قواعد العدلية كما ذكرنا ولا لحصول البدل
المسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطا لما هو المقصود بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان
مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون لله تعالى في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم
الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة خذلهم الله تعالى من نفي الحكم
الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الامر واما ان اريد به
سقوطه بحسب الظن فمسلم ولا يجدي نفعا لان السقوط بحسب الظاهر يدور مدار الظن والظهور فاذا
تبين فساده ظهر بقاء الحكم وعدم سقوطه وايضا فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير
معلوم فيجب نفيه بالاصل فان قلت السبب لايجاب الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب لايجاب الحكم
الواقعي ولا ان يكون المطلوب من الاول هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من
غير سبب وعلة على تقدير المخالفة بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فلو
كان ذلك هو السبب للحكم الظاهري ايضا لزم المحذور ولزم ان لا يترتب الثواب على المأمور به الظاهري
ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك
ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي باطل بطلان المقدم قلت حصول المأمور به الواقعي على
بعض التقادير يكفي في الطلب والايجاب لدوران الامر ههنا بين تفويت مصلحة الحكم رأسا وايجاب
ما يتخلف عنه الخطأ احيانا ومراعاة المصلحة الثابتة للحكم الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى
واما الثواب والعقاب فان اريد بهما خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجودا وعدما فبطلان التالي

مسلم لان الثابت ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما انهما الثواب والعقاب مترتبان
على الحكم الواقعي بنفسه فثابت وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول الامتثال
الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر الظاهري وان لم يلتزم بشيء منهما بالنظر
الى الامر الواقعي ولهذا المقام نظائر لا تحصى في الشرع فانه كثيرا من الاوامر الواردة للاحتياط
من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها من العبادات على من شك فيها مع بقاء الوقت وايجاب
صلوة الاحتياط على الشاك في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك فيه مع بقاء محله الى غير ذلك
مما علم ان السبب في ايجابه المحافظة والاحتياط على المامور به فان الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم
الاتيان به فلو فرض الاتيان به لزم كون التكليف بالاعادة والاحتياط من غير سبب وكذا امتناع الثواب
والعقاب على الفعل والترك في بعض ما ذكر هناك والجواب في المقامين هو ما اشرنا اليه وقد
علم مما ذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات هو كونها بحيث يحصل بها الامتثال بالنظر الى الامر
الواقعي لان صحة العبادة هي موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت ان ذلك انما يتحقق بالنظر
الى الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادات انما يتحقق بذلك ومن ذلك يظهر ايضا ان صحة
المعاملات عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان ظن
حصول الشرط في مقام الصحة لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر لو
انكشف فساد الظن تبين به بطلان المعاملة وقد تبين من ذلك كله ان صحة الافعال وعدمها من العبادات
والمعاملات انما يعتبر بالنظر الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويتفرع عليه في المعاملات بطلان
المعاملة باختلال بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة وفي العبادات وجوب
الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم الظاهري والقضاء كذلك ان كان المامور به
مما يجب قضاؤه حسبما استند ذلك شرعا وهذا اصل مهم يجب مراعاته في المسائل الفقهية فان الخطا فيه
كثيرا ما ينشأ من اهمال هذا الاصل [illegible] هنا شيء وهو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده او عرض له
الشك في مبنى اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه اعادة العبادات المبنية على ذلك الاجتهاد وليس
له ان ينقض القضايا والاحكام المبنية عليه وان كان انكشاف الخطا في الظن مما يوجب ذلك على ما هو
مقتضى الاصل لانا لا نعلم الخطا يقينا ونعني مخالفة الظن للواقع قطعا وبدون ذلك انما يكون انتقالا من ظن

الظن ومن حكم ظاهري الى ظاهري آخر والمناط في وجوبه ما ذكر من ان الامر هو الانتقال من الظن
الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الواقعي وللاجماع العلماء في جميع الاعصار على امضاء القضايا والاحكام
مع تغير الاجتهاد او عروض الشك وعدم الالتزام والالزام باعادة العبادات وقضاء مثل الصوم والصلوة
عند ذلك الا ما يحكى عن العلامة مما ذكره من التزام الاعادة والقضاء عند تغير الرأي ولعله ان ثبت
ذلك النقل هو لكمال الاحتياط ورفع الريب المندوب اليه دون ان يكون ذلك مذهبا له وذلك مع
ما في التكليف بالاعادة والقضاء للمجتهد ومقلديه كلما تغير اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد
قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع ثم ظهر له الخطا والوقت باق فانه يتبع القطع
بوجوب فعله لوجود المقتضي وانتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظنا ومثل ذلك ما لو اتى بالمامور به ناقصا
والحال الكمال فانه يجب عليه الاكمال حتما. فائدة اختلف الاصوليون في حجية الاستصحاب انكرها السيد
المرتضى وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد والعلامة واكثر الفقهاء والاصوليين والمحدثين
مضافا الى الاستقراء وتوقف الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة عليه وان تعرف المعروف
بين الناس في الانشاء والاسماء النصوص المستفيضة الواردة عن الائمة كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام
قال قلت الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين
ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو
لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر وهي طويلة قال فيها قلت فان ظننت انه اي الدم قد اصابه
اي اصاب الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسل ولا تعيد الصلوة
قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
قلت فاني قد علمت انه اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه
قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحة الثالث عن احدهما في حكم الشك في الصلوة
قال فيها ولا تنقض اليقين بالشك ولا تدخل الشك في اليقين ولا تخلط احدهما بالاخر ولكن تنقض
الشك باليقين وتتم على اليقين فيبني عليه ولا تعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان

٢ وصحيحة الاخرى

٣٨

قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده
علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو
طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع
قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ورواية القاساني
قال كتبت اليه اسئله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه
الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما روي عن امير المؤمنين ع بطرق متعددة انه ع علّم اصحابه في مجلس
واحد اربعمائة باب وكان من جملة تلك الابواب انه قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان
اليقين لا يدفع بالشك والمراد من اليقين والشك في هذه الروايات اليقين السابق والشك اللاحق
لامتناع اجتماع الشك واليقين في حال من الاحوال بل المراد البناء على حكم اليقين السابق حال
الشك اللاحق العارض وذلك هو الاستصحاب وهذا بعمومه يقتضي حجية الاستصحاب في المنفي والمثبت
والثابت والزائد والصحيح واللازم والمظنون والمشكوك والموضوع والحكم فان قلت ان الاستصحاب
ان كان حجة ففي موضوعات الاحكام الشرعية دون الاحكام نفسها فلو علم النجاسة مثلا وشك في وقوع
استصحب الطهارة ولو علم بالواقع وشك في نفسه لم يستصحب وهذا هو الذي عقله جماعة من قولهم
لا تنقض اليقين بالشك قالوا معنى الحديث هو المنع عن نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك فيما لو وقع
ازالته بالواقع الذي يشك في ازالته وذلك لان المسئول عنه في الاخبار ما هو من قبيل الاول
دون الثاني ولان الادلة الاخر تقتضي معذورية الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب الفحص عن المعارض
على المجتهد والتالي باطل فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات والاحكام فان
الشك في قوله لا تنقض اليقين يتناول الشك في وقوع المزيل والشك في ازالة الواقع وتخصيصه
بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص تحكم محض وخصوصيات السؤال في بعض الروايات لا توجب
التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل كما حقق في محله ولان الخالي عن السؤال عام لا
تخصيص بوجود السؤال في غيره قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد فان رجع اليه خرج عن الجهالة
وعول على ما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذورا فيما فعل وان وافق الواقع ولا ينفعه
الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد فانما له التمسك بالدليل الشرعي استصحابا كان او غيره مع الفحص

المعارض

المعارض كما هو المقرر في حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي لا تقتضي حجيته بدون الفحص عن المعارض كما ان
حجية العام لا تقتضي كونه حجة بدون الفحص عن المخصص وايضا الشك في الموضوع يستلزم الشك في الحكم
فان الشك في وقوع النجاسة يستلزم الشك في التكليف بالطهارة وهو شك في الحكم غاية الامر
ان الشك فيه قد حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف القسم الآخر وهو ما اذا شك في ما تقتضيه
في الواقع فان الشك فيه حاصل في نفس الحكم ابتداء وما ذكر من لزوم معذورية الجاهل وعدم وجوب
الفحص على المجتهد لو سلم في الجهل بالحكم الشرعي لزم مثله في الجهل بالموضوع باعتبار رجوعه الى الجهل بالحكم
وكون الجهل بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهنا بواسطة الموضوع لا تاثير له في ذلك واللازم منه عدم
حجية الاستصحاب مطلقا لا في الموضوع ولا في الحكم وهو خلاف ما ذهب اليه المفصل فان قلت ان
دليل ثبوت الحكم في الحالة الاولى وهي حالة اليقين ان عم الثانية اعني حالة الشك كان الحكم مستصحبا
فيها مستندا اليها بالبقاء الدليل كالاستصحاب وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز عنها
الى الثانية والا كان حكما من غير دليل قال المحقق في بحث الاستصحاب بعد نقل القولين والاحتجاج لها
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق
كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق
بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعد لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا
يعلم ان هذه الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال
المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا
بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان
كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية بالدليل لا بالاستصحاب
فان الاستصحاب هو ثبوت الحكم في الثانية لثبوته في الاولى لا لدليل ثبوته فيها ولا يلزم من
انتفاء الدليل الخاص وهو العموم في دليل الاولى ان يكون الحكم في الثانية من غير دليل لان نفي الخاص
لا يستلزم نفي العام وكون الدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في الاولى لا يستلزم لثبوته فيها بما مضى من الدليل

فيهما

على حجية الاستصحاب ولتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الأولى لايخ اما ان يدل على ثبوته
وانتفائه عما بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او يدل على ثبوته في الحالة الأولى خاصة ولا نعلم
منه حكم الثانية وجودا ولا عدما بل يكون مسكوتا عنه في ذلك الدليل ولا ريب ان الحكم في الصورة
الأولى مختص بالحالة الأولى اذ المفروض فيها دلالة المنقول على انتفائه في الثانية والاستصحاب
ممتنع مع ذلك وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بمقتضى الدليل من غير ان يكون
مستندا الى احديهما اولى من نسبته الى الاخرى وهذا الاستدلال بعموم الأولى وليس من الاستصحاب
في شيء واما الصورة الثالثة فهي مسئلة الاستصحاب المتنازع فيها والخلاف فيها يرجع في الحقيقة
الى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام والنافي للحجية يقول ان نقل الى ان الشيء
قد ثبت ولا يدوم فلابد له وانه من دليل غير دليل الثبوت [illegible] فان فقد من الجانبين
وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية تابعا لما يقتضيه حكم الاصل
في البقاء والزوال واما المثبتون فانهم قالوا الاصل فيما ثبت ان يدوم شرعا وان حادث ذلك
عقلا والحق على ذلك بوجوه قد اشرنا الى ما هو المختار فيها وبينا وجه الدلالة فيه فنقول
دليل الحالة الثانية هو الثبوت في الاولى ودليل ثبوت الحكم فيها شيء ينافي الاولى وهو دليل
حجية الاستصحاب لتوقف الاستصحاب على اليقين بالشك مثلا فلا يدوم الحكم في الثانية من غير
دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم الاولى ولا يخفى [illegible] الاستصحاب ببقاء
الاثم لعموم المقتضي وانتفاء المانع [illegible] الاشتراط [illegible] يستصحبون حكم الحنطة
بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا
حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته
لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا او آجرا والاسم في ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا
تنجس العنب ثم صار زبيبا فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع صفة
العنبية وليس الا استصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب و
اما ما ذكره الاصحاب من تبعية الاحكام للاسماء فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء
الاسم والغرض منه الرد على القائلين بالقياس في اللغة [illegible] بينه وبين

الفرع

الفرع ولكذا رفع ثبوت الحكم في حالة سابقة من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى منها لاحقة كتحريم
الخمر المعلق بتحريم العنب ولبن [illegible] انتفاء الحكم بانتفاء التسمية نعم ولو بدليل آخر فان التخصيص بالذكر
لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فكما لو كان الدليل لتسوية الحالتين في الحكم
آية او خبرا او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فكذا ان كان استصحابا فانه دليل
شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهي التسوية بين الحالتين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال
الاسم كان الحكم ثابتا بالتسمية وبدونها فاي فائدة في التبعية المذكورة قلت فائدة التبعية
تظهر في الحالة الأولى [illegible] على مورد النفي كالحصرم بالنسبة الى العنب والكبش الى التمر وفي الحالة
الموجودة مع تبدل الحقيقة وفي الامر عليها [illegible] المشاركة للمسمى في العلة الجامعة وفي الفرع الخارج
لاصله بحسب الحقيقة كالحيوان المتولد من حلال وحرام او طاهر ونجس فان الحكم في ذلك كله يتبع
الاسم [illegible] ما يقتضي ثبوت الحكم به من التسمية ونحو ذلك واضح

فائدة استصحاب حكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات
الحل كاستصحاب حكم العنب فان الاصل فيه متفق فيه بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان
وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بها قطعا [illegible] الاصل في الزبيب ويكون [illegible] بقاء
التحريم الثابت له قبل [illegible] بمقتضى الاستصحاب [illegible] العلم بزواله
[illegible] كما استصحاب [illegible] وان كان كتابا [illegible] واما استصحاب الحل فيما فيه
الحلية بالنص وهو ينافي التحريم بالفرع والحل [illegible] شرط التحريم المعلق فان
قيل يرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهو عام لا
خاص قلنا الاستصحاب [illegible] الحكم الثابت له وهذا [illegible] خاص [illegible] الشيء
لا [illegible] الخبر وعدم نقض اليقين بالشك وان [illegible] طريق الاستصحاب و
ليس [illegible] الاستصحاب [illegible] بالعموم والخصوص [illegible] الادلة [illegible]
لزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل [illegible] دليل خاص فهو ينتهي الى ادلة
عامة هي دليل حجية وليس عموم [illegible] لا ينقض اليقين بالشك [illegible] القياس [illegible]
وضربناه الدليل [illegible] قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ [illegible] خبر الواحد [illegible] فكان

ذلك لانا في كون الجزء خاصا اذا اختص موضوعه بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون
كاستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها
وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على برائة الذمة من الاصل والعمومات وفي
مسائل العصير ما يتفرع على ذلك ايضا كمسئلة الشك في ذهاب الثلثين وكون التحديد به تحقيقا
لا تقريبا وكذا مسئلة غصب الاناء وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل
ولولا ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك و
هذا من نفائس الفوائد فاحتفظ به **فائدة** الحرج منفي في الشريعة بالاية والرواية والمراد
به ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة فان الحرج ما فوق الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق تكليف بالمحال
وهو منتف عندنا عقلا وشرعا وبعموم الشرايع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة فكلها
واقع في جميع الاديان واما الطاقة فالمراد به ما فوق الوسع مما لم يصل الى الامتناع العقلي
او العادي فلم يقع التكليف بها في شرعنا لقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج و
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلعم دين محمد حنيف وقوله صلعم
بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقد وقعت في الشرايع السابقة لقوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا
كما حملته على الذين من قبلنا وقوله تعالى والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار
في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل هل كانت التكليف بالقياس اليهم حرجا
واصرا وهي الثلث الباقية والظاهر الاول وحديث المعراج وقول موسى ع لنبينا فان امتك
لا تطيق ذلك يؤيد الثاني وفي الثبت وما نجدنا من بنا من سطوة الاولين في الاعمار والاجسام
وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد الامور يؤيد منه وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل
وانما يختلف الحال بحسب ضعف اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا في شرع ولكن
الامتنان بنفي الحرج في هذه الشريعة لا هو الخلاص من الاصر ورفع الاغلال ولا اشكال بنفع ذا
وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه وليعلم ان المراد ان الاصل نفي الحرج و
ان الخروج عنه حاجتا بدليل كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير
اقتضاء رفع الحرج لهذه الشريعة فظ والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على

الحرج والزرق

الحرج والزرق بالقلة والكثرة نقسف بحد شديد واما على العموم فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي
في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه
لان الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب الى المعصية بكثرة
المخالفة ولان الله تعالى رحيم بعباده رءوف بهم ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة وقد
قال الله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا وسعها والظاهر الدلالة وحسب التامل فيها ايد ورواية تقتضي
ذلك واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكاة بالنسبة الى بعض
الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها و
الناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية او لطلب حزبية لما
ان اعطي على ذلك اجرة فانا نرى كثيرا يفعلون ذلك لشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان
بمثله وايقاع المشقة به وان كان عظيما بالنفس كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج
في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات او نوع منها حرج وضيق
وشدة منفي في الشرع **فائدة** الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب فلا يجزي الفعل الواحد
عن السبب المتعدد والا لما ثبت فيه التداخل بدليل من عقل ونقل وهذا معنى قول الفقهاء الاصل عدم
تداخل الاسباب وهو اصل مشهور بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه في كل باب وقد انكره
جمع من المتاخرين وظنوا انه اصل غير اصيل بل ذهب بعض الاعاظم منهم انه كلام خال عن التحصيل و
نحن نكشف لك عن وجه الاصل ثم نبين انه قول فصل وما هو بالهزل فنقول المراد بالاسباب
الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت تلك الاحكام
اما لا مقتضيات لها بنفسها او كاشفة عن الواقعية التي هي عللها الحقيقية لا العلل العقلية
المؤثرة لا بنفسها التاثير الحقيقي فيما يعبر به الفقهاء اسبابا فانها معرفات للاحكام وان التداخل
في هذه جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة توارد ها على المعلول الواحد ولا العلل
الشرعية التي تعلل بها الاحكام ولا تناط بها لانها علل ناقصة تقريبية لا يقصد بها الاطراد و
الانعكاس فلا يتجه بناء الاصل عليها وان صلحت للتاسيس الا اذا بلغت حد منصوص العلة
فتكون مناطا للحكم في السبب لا ما قيل ان معنى الاسباب انها ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم

فان الاسباب المتعددة لا يلزم من عدم شيء منها عدم السبب وانما يلزم لو انتفى الجميع ولو حصل السبب
القدر المشترك كان امرا واحدا وبطل التعدد فلو اريد بالسبب ما يختص بسببيته الحكم اختص كل
سبب بسببيته وامتنع التداخل فالوجه ما تقدم من ان السبب مناط وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده
الوجود ولا يلزم من عدمه العدم بمقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده
الوجود وليس اللزوم في الاسباب الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف بل بمعنى عدم
الانفكاك لولا المانع فالسبب هاهنا بمعنى المقتضي والاقتضاء فيه اعم من ان يكون لنفسه او لامر
يقارنه في الوجود كما هو الغالب والاسباب تطلق غالبا ويراد بها ما يقابل الغايات يقال النوم
سبب للوضوء والصلاة غاية له وقد يطلق على الاعم كما يقال اسباب الغسل والمراد ما يعم
في الغاية بمعنى السببية فانها سبب لفعله وباعث على طلبه وتحصيله المراد في هذا الاصل كما يظهر
بالنظر في الادلة ولهذا احتج به من نفى التداخل في الاغسال المندوبة من غير فرق بين السببية
بينها والغاية ومعنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في السببية
او في المسببات بمعنى لو اثر عليه لا حقه لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات وانما عدلوا عنه للتنبيه
على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات وربما احتمل الكلام ان يكون
على تقدير المضاف وهو بعيد لفظا ومعنى وكيف كان فليس المراد عدم تداخل الاسباب نفسها
فانه غير مقصود ولا مؤثر فيه اذ لا يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب تعدد المسبب
ولا من اتحادها فيه كما في وطء الحائض مثلا اتحاده وهو ظاهر وليس المراد من التداخل المنفي
صيرورة الشيئين او الاشياء المتعددة حقيقة شيئا واحدا فان ذلك مستحيل عقلا لامتناع
اجتماع الوحدة والكثرة في محل واحد فيلزم امتناع التخلف عن الاصل وقد يتخلف الخراج
صرف المتعدد في الظاهر الى المتحد فيكون الموجود في الخارج شيئا واحدا لا كثرة فيه وهذا
امر ممكن قطعا لكنه مخالف للاصل وله صور اربع وذلك لان التداخل اما بان يقصد بالامر
الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون من تداخل الاجناس حاصلا بالقصد والنية او بعض
البعض ويجزي عنها لا في نيتها فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يتعدد البعض
ويسقط بعد طلبه لحصول الغرض بفعله فيكون من نوع التداخل فيه او لا يقصد شيء منها بل

يتحد

يوقف بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويفرغ الكل لان المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق وسيأتي
انشاء الله تعالى تحقيق هذه الصور على التفصيل والمقصود هنا بيان ان الاصل اشتغالها معا حتى يثبت
شيء منها بالدليل وهو بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر المتبادر من ادلة الاسباب
اختصاص كل سبب بسببيته او جار على معناه المعروف منه اذا اضيف الى العدم فان الاصل عدم الغاء
الخصوصية حتى يثبت خلافه والاول هو الاولى والاوفق بما يتلى عليك من ادلة هذا الاصل وهي
وجوه الاول ما اوضحنا اليه من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع
ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سلوك المعلومات ولم يخرجوا عنه الا بدليل
واضح او اعتبار لائح وربما تركوا الظواهر لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنع كثير منهم في تداخل
الاغسال ولم يعهد منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ولو ذهب الى التداخل
احد طالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وما ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد
المعلومة والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما قرروه لان الاصل فيما تردد بين الاتحاد وعدمه
هو البناء على عدم التعدد وما يتفق لبعضهم من الاستناد بهذا الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فا
لوجه فيه عدم ظهور التعدد ولا ريب ان الاصل هنا الاتحاد الثاني استقراء الشرعيات في ابواب
العبادات والمعاملات فان المراد فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا تعدد
اسبابها عدا النزر القليل المستند الى ما جاء فيه من الدليل على اختلاف في الكثير وشك في اغلبه وانك
متى تجاوزت ذلك وارتقيت الى الاسباب وجدتها على ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا
ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذر والديون
والحدود وغيرها عليه كثيرا ما يجتمع مع توافق مسببا تماثلها في الجنس والكيفية والوقت وهي
مع ذلك متعددة متغايرة كالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والعزائم المتعددة
من الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة المؤقتة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة
مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارات وافرادها
المتكثرة واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون المستقرة في الذمة
باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة والقرض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق

المسببات مما لا يمكن حصره وضبطه فان البناء في جميعها على التعدد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل في
الاكتفاء بالواحد عن المتعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم ورفع دينار
بدلا عن الف دينار وكون احدها او ذلك كان مخالفا لما نور الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا
يدعي ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء لكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات
التي لا تحصى يكشف عن انتفاء الامرين في ذلك كله على نحو جامع مطرد في الجميع ويبقى الاصل عدم التداخل
وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت
عليه من المطالب الكلية وليس فيه من الظن ولا القياس في شيء وذلك ظاهر الثالثة ان اختلاف
المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الجواد اداء
وقضاء والاختلاف الثاني ليس الا لاختلاف النية والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر
لمن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت
دخل وجه فانه احتسبت لها ولا كانت اداء والا قضاء ومثل ذلك متحقق في كل ما يحتمل فيه التداخل
فانه اذا علم فيه اختلاف الاسباب لم تختلف فيها النية واختلاف النية حتى كان منقسما
للتعدد في شي كان متقابلا بحسب لان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع ثابت في الكل من غير
فرق فيكون الظاهر تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما هو الحكم ولا يلزم من امتناع التداخل لانه
انما يلزم لو كان اختلاف النية سببا تاما للتعدد وليس كذلك لانه مقتضي والتخلف عن المقتضي جائز مع
وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل فانا لا نقول به الا على تقدير وجوده وتحقيق
ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك
المصالح فيجب ان يظهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة
غير مؤثرة كما منافاة الوصف الى اسبابه فيترك لاجله اعتبار النية ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى
الظاهر منها لانتفاء الصارف والرابع ان تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله
اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب التعدد لخصوص الكلام ومن قوله اذا
شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجدتين للشك بين الاول وكذا من تعمد الافطار في
رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارتين كفارة للافطار وكفارة للجماع

اخرى

اخرى للوطي من يوم في الاول بين وقوع السهو والشك في صلوة واحدة ومتعددة ولا في الثاني بين
وقوع الاكل والوطي في اليوم وفي الايام مع تخلل الكفارات وبدونه ولا يبعد دعوى هذه الامثلة من مواضع
الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد مثل اذا طلع الفجر فصل صلوة الفجر واذا طفت بالبيت فصل صلوة
الطواف والاتحاد مثل من نام فليتوضأ ومن بال فليتوضأ فان المتبادر من جميع ذلك اختصاص كل
سبب بمسببه بلا اختلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون الحكم في الجميع متعددا لا واحدا الا ما صرف
عنه الدليل كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع اسبابه لاتحاد
معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد ونحو مثال الكفارة اذا علقت على الافطار فانه يتحقق بالاول فلا
يتكرر بتعدد الاسباب وكذا غير ذلك مما علم فيه اتحاد المصلحة في الاسباب المتعددة بعقل او نقل
ويبقى فيما عداه مما يحتمل فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه الظاهر من قصد الاختصاص وارادة
التعدد فان الاصل فيما ظاهره الاختصاص البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يعللون
التداخل فيما يقولون فيه بالقطع بالغاء الخصوصية او وجود الظن المعتبر وربما اختلفوا لاختلاف الافهام
والانظار في السبب المقتضي للالغاء واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في الاختصاص
اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة
العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في
حاجة فاعطه درهما فاتفق انه اتاه وسعى في حاجته فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما
لسعيه في حاجته ودرهما لمجيئه وانك تجد الفرق بين ذلك وبين زيادة الجودة في السعي كسعيه
المجرد عن الزيادة وكذا لو قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا
فاتى زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم انه يستحق دينارين دينارا للطب ودينارا للادب
ولا تفرق بين مجيئه وبين مجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك مما لا يحصى من الامثلة الكثيرة
من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب والتعدد
في اقتضاء المسببات من غير تداخل ويزيد ذلك تحقيقا ان هذه الاسباب قد تفترق وقد تجتمع
ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة يترتب المسبب على كل منها بالخصوص فلا مجال للتداخل
والاشتراك في هذه الحال فهي في حال الاقتران كذلك فان الدليل الدال على سببيتها يتناولها

٤٣

واحدة جامعة للحالين معا فيكون بعد لو لحاظ الوصفين واحدا وتنزيله على الاختصاص عند الانفراد والا
حال الاجتماع في مدلول الشيء الواحد مفهوم من اللفظ والحمل على ارادة المسبب مع كونه غير مقيد باختصاص
ولا اشتراك مع انه خلاف المتبادر كما قررناه ببعده واشتمال الخطاب على ما علم اختصاصه فانه يوكد الاختصاص
على الاطلاق والحاصل ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني
فاما ان يجب شيء اولا والثاني باطل لان السببين متساويان في السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب
باحدهما دون الآخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو تأخر لان ما دل على سببيته يتناول
الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثاني ايضا فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت با
لاول او غيره والاول باطل لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون مقدما عليه فوجب ان يكون الثابت
به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المطلوب لا يقال لو صح ذلك لامتنع التداخل
بعين ما ذكر من الترتيب لانا نختار فيه سقوط الطلب الثاني او كون المطلوب به وبالاول شيئا واحدا
على ان يكون بالثاني مؤكدا فلا يثبت به امر زائد هذا وان كان خلاف الظاهر من بقاء الطلب وتعدد
المطلوب لكن يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاشتغال وانه اذهب الامتناع اللازم من
الامتناع مع البناء على الظاهر لا على الاطلاق فلا اشكال ويحكم بتعدده بالدليل عليه وجه يسلم من هذه
الخزانة بانه يقال الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت
به غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على خصوص سببه تاخره عنه فيكون مغايرا للطلب بالاول ويلزم منه
التعدد المفضي لهذه الاصل ويشهد له عموم الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت
الجواز والاجزاء الظاهرين في الرخصة والاذن في الجمع وان الاصل فيها هو التعدد وبما حررنا ذلك
الاتي في الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد وفيها تنبيه لطيف على ان ذلك
مخصوص بالغسل والا فالله لاحق لاحد فانه اعم واعود وادخل في اللطف وكلا امتنانه وارادة اليسر
والتوسعة بتداخل الحقوق المتكثرة والاجزاء عنها بالشيء الواحد فعلم انه لسائر الحقوق فليست
كذلك وفي ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى البيان هو التداخل لا التعدد فان امتثال
الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال المتعددة وهو شيء لا يحتاج الى بيان انه لا افتقار
الى كونه الاتي بالامتثال والطاعة وهما معروفان عندنا ومن غنيا عن البيان بخلاف الاجزاء عن الاوامر الكثيرة

بالامر الواحد

بالامر الواحد فانه يحتاج الى الاذن فلهذا احتيج النقل به فانه انما يرد غالبا في التداخل دون التعدد احتج
من انكر هذا الاصل بان الاصل النفي دون الاثبات والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل
وان كان في صورة النفي دون الاثبات والاتحاد دون التعدد الا انه يرجع الى الاثبات والتعدد وهو خلاف
ما يطلب بالاصل فان الاسباب الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا وبالامتثال
يحصل بالواحد لاطلاق النص والزائد عليه تكليف خارج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله
معلوم مما سبق فان الاصل هنا بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر او اصالة عدم الغاء
الخصوصية المفهومة من الظواهر هذا ان اريد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره اما لو قصد به نفي التداخل
فقط او عدم سقوط الطلب فهو جار على معناه المعروف لان الاصل عدم حصول غير المقصود وعدم
طلب الشيء بفعل غيره وكيف كان فهذا الاصل مقدم على اصل عدم التعدد لانه انما يجري فيما يدور امره
بينه وبين الاتحاد وهو مرتفع هنا بالدليل فيسقط به حكم الاصل ومنه يعلم الحال في الاستدلال با
الامر وصدق الامتثال لان المستفاد من الاوامر هو التعدد والتغاير كما بيناه وامتثال الاوامر
المتعددة لا يحصل بالامر الواحد وكون الاسباب الشرعية معرفات انما يقتضي جواز التداخل لا انه
الاصل فان المعرفات انما تتداخل اذا كانت معرفة المتعدد لا هو الظاهر فاللازم هو التعدد فائدة
قالوا النفل لا يجزي عن الفرض وذلك انه مما تقرر في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الواقعية لا كما يقوله الاشاعرة بناء على قاعدتهم في معنى الحسن والقبح العقليين ان الافعال
في حد ذاتها لا تتصف بصفة موجبة للامر ولا بصفة مقتضية للنهي بل الله تعالى يامر وينهى لا لغرض ونفع
وانما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا وحيث ان
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات الاحكام كالندب والوجوب في موارده
المخصوصة انما تثبت لتحقق كل جهة من تلك الجهات في الموارد مصلحة خصوصية معينة مقتضية لذلك
الحكم الخاص اي الوجوب او الندب ومن المعلوم ان المصلحة مشتركة في المندوب والواجب اصل
الرجحان المتحقق فيهما وانما الاختلاف من جهة الزيادة الماخوذة في الواجب في المنع من الترك
فالوجوب ما فيه مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما واللازم من ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض
كما ذكرنا واما الفرض فقد يغني عن النفل اذا كانت مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل وقد لا يجزي

اذا كانت منافية لها والحاصل ان الفرض لما امكن اشتمال مصلحته على مصلحة النفل امكن اجزاؤه عنه وتوقف
على كشف الشرع لخفاء المصالح واما النفل فحيث لم يمكن اشتمال مصلحته على مصلحة الفرض لم يمكن الحكم
باجزاء شيء من النفل عن شيء من الفرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يبلغ المصلحة في النفل حد المصلحة
في الفرض لكن يمنع عن كونها فرضا مانع يغلب عليها كما اشير اليه في قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك لولا ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان ذلك يدل
على ان المصلحة في السواك والتاخير اقتضت الايجاب لكنه قد عارضه شيء اخر هو المشقة
فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحتي الفرض والنفل او اشتمال
النفل على الفرض والاولى [illegible] امكان الاستغناء بالنفل عن الفرض لو دل الشرع ويكون الواجب اتباع
الظواهر في ذلك كما في صورة العكس هذا وقد صرح العلامة بوجوب الطهارة وجوبا موسعا
لا يتضيق الا بتضيق الوقت او فوات او ضيق العبادة المشروطة بها وهذا التخريج من بعض العامة وذلك
فاسد وذلك لانه اذا توضأ قبل الوقت وان كان ندبا على المذهب الحق [illegible] لا انه ليس يجزي عن
الفرض لان الفرض لا يثبت مع بقاء الطهارة المندوبة حتى تكون تلك الطهارة مسقطة له ومع بطلانها
تجب الطهارة بعد الوقت ولا يغني عنها كما لا يخفى **فائدة** صحة المعاملة عبارة عن كونها بحيث يترتب
الاثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد
في المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها فالاصل فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الاثار المطلوبة
استصحابا لما قد علم ثبوته قبل المعاملة المذكورة فيها الى ان يثبت المزيل فان بقاء ما كان على ما كان
فان الثمن في البيع مثلا قبل المعاملة كان في ملك المشتري [illegible] ملك البائع والمبيع بالعكس
فيجب استصحاب حال الملك وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة وغيرها من
توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها
من انواع العقود والايقاعات وايضا فان الاجماع منعقد على بقاء الحكم السابق ههنا الى ان يثبت
المزيل فانه لم ينقل به منهم ولذلك قال بالبقاء من لم يقل بحجية الاستصحاب كيف ولولا ذلك
لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يستوي المالك وغيره فيما يتصرف فيه [illegible] لاحتمال الانقطاع
وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق لانه لولا القطع ببقاء الاثر في ذلك كله لكان

الواجب

الواجب انه يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء وفيه من الفساد ما لا يخفى هذا اذا كان الا
في ثبوت الحكم الشرعي كما لو حصل الشك في ان العقد الفضولي صحيح مثلا بحيث يحكم بالصحة حتى يدل دليل
على الصحة واما اذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كان يقع الاشتباه والشك
الشك في كون العاقد ماذونا او فضوليا في القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم هنا بالصحة
اجماعا حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح للزوم الحرج والضيق المنفيين شرعا ولان ذلك
لدلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى مما يشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل
في معاملات الصحة مطلقا من غير فرق بين الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي
نفسه وذلك انهم رأوا تكرر هذا المذكور في كلام الفقهاء والتمسك به في الحكم بصحة المعاملات ولم
يفرقوا بين المقامين مع ان كلامهم في مواضع يفصح عما ذكرنا من التفصيل ومما وقع نادرا لبعضهم
من التمسك في المقام الاول فالظاهر ان المراد به القاعدة المستفادة من نص او اجماع في مورد
معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة وانما يتميز المراد منه بدلالة القرائن
وملاحظة المقامات ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الاوهام من
اثبات الصحة في المقام الاول باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يحرمها الشرع كانت جائزة
ومتى كانت جائزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان اصل الاباحة انما يجري في الافعال
المقدورة والمعاملة انما تكون على تقدير صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني
صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجري فيها اصل الاباحة لكن مقتضى
ذلك التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم به واين هذا عن وقوع مدلوله كما هو المدعى **فائدة**
فساد المعاملة يستلزم تحريمها ان لم يستند الى انتفاء القصد والارادة كما في الهازل والغافل والنائم
فان البائع بالفاسد مثلا اذا قصد ترتب اثار البيع الصحيح عليه كان تشريعا وادخالا لما ليس
في الشرع فيه ولا ريب في تحريمه فان قلت ترتب الاثار انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد
فلا يعقل فيه ذلك لان فرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثار فلا يمكن قصده مع
العلم بالامتناع نعم يتصور فيه القصد الى ايجاد الصورة وليس ذلك من التشريع في شيء قلت
المراد من ترتب قصد الاثر في البيع الفاسد تصويره بصورة الصحيح والتزام احكام البيع [illegible]

قصد

ولو اوضعه ولا ريب في امكان القصد لهذا المعنى وكون البيع الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولو
ذلك لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات والمعاملات لانهما انما يتصوران مع القصد
الى جعل الشيء عبادة او معاملة وهو يمتنع مع العلم بالعدم قطعا وقصد الصورة ليس محرما بعين
ما ذكرهنا فان اجيب بان المحرم هو تصوير ما ليس بعبادة او معاملة بصورة العبادة والمعاملة
مع التزام ما يلزمهما من الاحكام او اللوازم كان ذلك هو الجواب هاهنا بعينه وهو ظاهر وهل
يختص التحريم بعلم الفساد يحتمل الاختصاص لانتفاء التشريع مع اعتقاد الصحة وعدمه لعدم
معذورية الجاهل ووجوب تحصيل العلم بالفساد الموجب للتحريم وهذا قريب لا اذا كان اعتقاد
الصحة ناشئا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم حينئذ منتف قطعا **فائدة** تحريم المعاملة على احد
المتعاملين يستلزم تحريمها على الآخر فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري
وبالعكس وتحريم نكاح المراة على الرجل يستلزم تحريم نكاح الرجل على المراة وبالعكس وربما
يظهر من كلام الفقهاء القطع بذلك فانهم كثيرا ما ينصون على تحريم البيع مطلقا بما تضمن
تحريمه على البائع او المشتري خاصة وعلى تحريم النكاح كذلك بما تضمن تحريمه على الرجل او المراة
وكذا في غيرهما من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي طاب ثراه في شرح القواعد عند
قول المصنف ويحرم على المراة ما يحرم على الرجل قال وذلك لان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي
ثبوت التحريم ايضا من الطرف الآخر لا محالة كان الحكم بتحريم الام على الولد وان نزل مقتضيا لتحريم الولد
وان نزل على الام وان علت وكذا القول في الاب بالنسبة الى البنت وكذا البواقي وكذا الشهيد الثاني
في المسالك ثم قال وهذا هو النكتة في تخصيص الله تعالى في الآية المحرمات على الرجال ولم يذكر العكس
ولعل الوجه كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا امر واحد بسيط فلا يكون حلالا وحراما وان
اختلفت نسبته الى الطرفين فان ذلك لا يوجب تعدده لما تقرر من امتناع اجتماع الحكمين المتضادين
وفيه ان النكاح ان اريد منه العقد فهو عبارة عن الايجاب والقبول اللذين هما فعلان قائمان
بمحلين مختلفين فان الايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا وهو ظاهر
وان اريد منه الوطء فلا ريب ان المعنى القائم منه بالواطئ غير المعنى القائم منه بالموطوءة فان الوطء
في الواطئ بمعنى الواطئية اي الفاعلية وفي الموطوءة بمعنى الموطوئية اي المفعولية ومن المعلوم

ان احد المعنيين مغاير للآخر فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وايضا لو كان النكاح امرا بسيطا لزم
امتناع اتصاف الطرفين لاستحالة قيام العرض الواحد بموضوعين مستقلين فان وحدة تستلزم وحدة
المحل كما بين في محله وبمثل ذلك يقال في غير النكاح من المعاملات كالبيع والاجارة والصلح وغيرها من العقود
ويتضح بذلك جواز الاختلاف في حكم المعاملة بالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع من
اجتماع حكمين منها في محل واحد لا في محلين مختلفين وان اتفاق الوجوب ومن ثم ذهب الشيخ والمحقق
والعلامة في احد قوليه الى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت النداء اذا كان احدهما ممن لا يجب عليه
الجمعة وان الآخر مختص المنع في الفرض المذكور بمن خوطب بالسعي وحكموا بجواز البيع من الطرف
الآخر لكن العلامة في قوله الآخر والشهيدين وبعض المتأخرين رجحوا عموم المنع نظرا الى ان فعل الآخر
اعانة على الاثم وهي محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذا مما لا ريب فيه اذ المتفق
بجواز البيع من غير المخاطب بالسعي لو علم ان الآخر ممن خوطب به معلوم البطلان ضرورة كونه اعانة
محرما باجماع العلماء ونص الكتاب ذا الكلام انه من خص التحريم بالمخاطب انما اراد نفي التحريم مطلقا من
جهته بناء على ان لا ملازمة بين تحريم العقد على احد المتعاقدين وتحريمه على الآخر في نفس الامر وتحريم
الاعانة لا تنهض حجة باثبات الملازمة بين الامرين المتفق الظاهرين في تحريم العقد على احد الطرفين
في نفس الامر عند تحريمه بالاصالة من غيره لكون ثبوته لاحدهما تابعا لثبوته للآخر وان كان العلم
بثبوته لاحدهما موقوفا على العلم بثبوته للآخر لان توقف العلم على العلم لا يستدعي توقف الحكم
على الحكم فان العلم بتحريم الام من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم الام على
الابن الا ان التحريم في الاول ليس متوقفا على التحريم في الثاني ولا تابعا له بل تحريم الابن على الام
تحريم اصلي كتحريم الام على الابن وان كان تابعا له في العلم والتصديق ومن المعلوم ان التحريم
لهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة لكونه تابعا لتحريم الفعل على المعان وموقوفا عليه اذ لا اعانة
على الاثم مع عدم تحقق التكليف الموجب للاثم على تقدير المخالفة وهذا الكلام في التحريم من جهة الاعانة
وايضا فان التحريم من جهة الاعانة مقصور على صورة العلم بتعرض المعان للاثم اذ مع احتمال
الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي التحريم على وجه معتبر لا يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة عليه
بخلاف التحريم من جهة التلازم فانه لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل بالحال ولذا تراهم يحكمون

ورق
بتحريم البيوع والانكحة الخ ورد النهي بتحريمها مع احد الطرفين بالبيان سرى الى الاخر من غير تقييد بالعلم ولا
في ذلك بعين من ثبت له الحكم بالنص ومن ثبت له الحكم بثبوته له ولو كانت الوجه في تحريم الفعل على الاول
كونه اعانة على المعصية وجب اناطة الحكم بحصولها قطعا وايضا فالمحرم بالاعانة لا يتعدى اثمه الى
الاخر لعدم اتحاد المعصية الناشئة من الاعانة لا توجب معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في
المعاصي لاستدعاء كل اعانة على ذلك التقدير معصية ناشئة من الاعانة عليها وبطلانه ضروري بديهي
واما ما يحرم من جهة التلازم بين طرفي العقد فانه قد يتعدى اثمه الى الاخر اذا كان تحريمه اصليا
لا تبعيا فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت مستتبعة لتحريمها على الاخر
اصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين من جهة صدور المحرم عليه بالاصالة ومن
حيث حصول الاعانة على اثم الاخر وان كان التحريم لكل منهما من جهة واحدة فالمعين من حيث الاعانة
خاصة كما هو المفروض والمعان من حيث توجه النهي الى فعله لا من حيث الاعانة كما عرفت من ان
تحريم الاعانة لا يتعدى الى الاخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال ويعلم الاخر واما اذا اختص العلم
باحدهما فان كان المعين وكان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت الاثم في حقه من تلك الجهة ومن
نفى بعضهم لعدم تحقق الاعانة والمفروض انتفاء التحريم بغيرها وان كان المعان وكان الفعل محرما
على المعين بالاصالة ثبت منعه من وجهين ومنه من وجه واحد وقد علم مما ذكرنا ان تحريم البيع
حين لم يخاطب بالسعي ان اريد تحريمه في الجملة كما هو المتولد من توجهه لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه
وان اريد منه تحريمه مطلقا توجه القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور ولعل تطرق
الحنفية الى المعنى الاول وان في الثاني فيعود النزاع لفظيا لاتفاق في المعنى كما لا يخفى لكن
العلامة في المنتهى حكى عن الشيخ القول بكراهة البيع حين لم يخاطب بالبيع مطلقا معللا بانه اعانة على
المحرم ثم نقل عن ابن ابي عقيل انه قال بالتحريم لدليل الشيخ وهذا يعطي ان منشأ النزاع في المسألة
الاختلاف في تحريم الاعانة وكراهتها وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده للاجماع على تحريم
الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة بل الظاهر ان المراد من الكراهة في كلام
الشيخ ما يعم التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام القدماء وانه لم يعلم به المكلف اذ لا يبعد القول
بكراهة الاعانة عليه لكشف النهي عن اشتمال المنهي عنه على قبح ذاتي غالبا وكيف كان فلو ثبت عدم

صحة

اعانة
صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة على ما هو الحق هنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين
وتحريمها من الاخر ولانه صح في غيره وتحقيق المقام ان تحريم المعاملة ان كان لتوجه النهي اليها او وصفها
اللازم كما في بيع الميتة ونكاح المحارم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم من الطرف الاخر
لان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي فسادها على ما حقق في محله وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من
الطرف الاخر لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مر وان كان لتوجه النهي فيها لامر خارج كما
في البيع وقت النداء وبيع الامة قبل استبرائها والعقد على المخطوبة ان قلنا بتحريمه فالتحريم من احد
الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر الا من جهة الاعانة على الاثم لان الاصل الذي هو عدم التعارض
النهي ثبوت الكراهة من حالتنا انها في توجيه كلام الشيخ وانت اذا تتبعت كلام الفقهاء وجدته
منطبقا على التفصيل المذكور غاية الانطباق فانه احوا مع الخ تطعوا انهما باتحاد حكم الطرفين
بانه من القسم الاول وما اختلفوا فيه وحكموا بالاختلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد على
ان مدار فهمهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فان قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين
في تلك المسائل ربما كان لوجدانهم ما يدل على الفساد عن النهي فان فساد المعاملة يقتضي تحريمها
سواء كان مدلولا للنهي ام مفهوما من غيره من غير علم استناده اليه بخصوصه قلت من تمسكهم
بالنهي المتضمن للتحريم من احد الطرفين في الحكم به مطلقا فان ذلك لا يستقيم الا بما ذكرنا والاحتمال
المذكور انما ينافي حكمهم بالتحريم من دون اشارة الى الدليل مع ان الظاهر فيه استنادهم الى النهي
الوارد في المسألة لشيوع الاحتجاج به بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت **فائدة** لزوم العقد
من احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الاخر لان اللازم معناه امتناع الفسخ ولا ريب في جواز
اختصاصه باحدهما وكون العقد من الاخر جائزا يسوغ له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار
من احد الجانبين فانه لازم من الجانب الاخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما
قيل بان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين لان جوازه من احدهما ينافي لزوم العقد وضعفه
ظاهر **فائدة** في بعض العامة في الجواب عن الطعن بتحريم عمر متعة النساء الى ان النبي صلى الله عليه وآله
مجتهد في الاحكام الشرعية فيجوز لمجتهد اخر مخالفته فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
لا تقتضي طعنا ولا توجب قدحا اذ لا مانع من ان يشرع النبي صلى الله عليه وآله المتعة لمصلحة رآها ثم يجتهد عمر لمصلحة

اخرى ظهرت له وهذا مكان من الضعف والسخافة اما على اصول الامامية وقواعدهم فظاهر لقولهم
بعصمة النبي ص وان ما يحكم به فهو صادر عن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطأ كما قال عز وجل في نعته
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى مخاطبا له قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقال عز من قائل مخاطبا له ايضا قل ما كنت بدعا من الرسل
وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وح فلا يسوغ لاحد مخالفته ص ولا الاجتهاد
في مقابل قضائه وحكمه في شيء اصلا واما على راي الجمهور والنافين لعصمة الانبياء عم فلانهم
نفوا العصمة عنهم فيما ليس يتعلق ببيان الاحكام الشرعية كتدبير الحروب وتسييرهم الجيوش و
نصبا لعمالهم وعزلهم وما اشبه ذلك واما ما يتعلق بالاحكام الشرعية وتبليغها نقلا ووجوب
العصمة فيها لان الخطأ فيها لما تقتضيه المعجزة من وجوب تصديق النبي ص فيما يبلغ عن الله تعالى
والقول بجواز صدور الخطأ فيها عنه سهوا كما يعزى الى شذوذ منهم بناء على القول بالكشف
لانتفاء الفهم الابتداء وعجزهم عن تحصيل الاحكام الى الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم
اتباعه الا بالعصمة عن ذلك يعلم انتفاؤه من كلام الائمة في الاحكام وعن اجماع القائلين
بجواز الخطأ على النبي ص على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فيحصل الحجة لو كان خطأ لوجب
تنبيه عليه وان يعدل عنه ولو وقع ذلك لاندفع الطعن واستغنى عن الجواب المذكور وايضا فان
نصوص من الكتاب العزيز يدل على وجوب طاعة النبي ص وتحريم مخالفته كالآيات المتضمنة للامر
بطاعة النبي والنهي عن معصيته كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله
وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن
يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا
قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا وغير
ذلك من الآيات الدالة على وجوب طاعة النبي ص والانقياد فان كان وجوب طاعة النبي ص و
تحريم عصيانه للعصمة وبانه منزه من الخطأ والخطيئة كما ذهبت اليه الامامية فالامر واضح وان كان
لا لاجل العصمة لجمع مع انتفائها وجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو كانت صادرة عن

عن اجتهاد واصالة راي فالبناء على اصالة النبي ص لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لابتنائه على تحريم
المخالفة وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل بالعصمة على ان الذي يعلم من تتبع السير
وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي مع ورود النص عن النبي
وظهور حكمه في شيء من الوقائع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل ويفتيها كل برأيه وحتى
اورد احدهم نصا يدل على مقالة الزم خصمه ولم ينقل ان النبي مجتهد يجوز لمجتهد آخر مخالفته
وانه يجوز دفع النص الوارد عنه بالاجتهاد ومراعات المصالح والعادة فاحتيج باب ذلك
لو جاز لذكروه في مقام التشاجر والتنازع وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يحتجوا عن القائل
الذي ذكرناه من الزام النص ودفع المخاصمة بالوقوف عليه وقد وقع من المخالف الجزم بالمنع
والشيخ المتقدم عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص وعدم جواز التعلل في ذلك
بالمصالح والمفاسد مع كونهما الاصل في فتح باب المخالفة وشوك يشكل المنافاة فمن ذلك
قول ابي بكر حين استاذنه اسامة برسالة عمر ابن الخطاب في الرجوع معللا بان معه وجوه
الناس ولا يأمن على خليفة رسول الله ص وحرمه وحرم المسلمين ان يتخطفه المشركون
حول المدينة لو تخطفتني الكلاب والذئاب لم ارد قضاء قضى به رسول الله وقوله حين سأله
الانصار برسالة عمر ايضا ان يولي امرهم اقدم سنا من اسامة فوثب من مكانه واخذ بلحية
عمر ثكلتك امك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله ص وتأمرني ان انزعه فانه علق النكير في
الرضيعين على مخالفة الرسول ورد قضائه وحكمه ولو كان ذلك عن تأمل لوجب عليه قبول
النصح والارشاد او الرد لمخالفة النص وعدم موافقة المصلحة ولم يظهر منه الانكار من جنب
مخالفة النبي ص ولا جاز لذلك يصنع بشيخ قريش ورئيسها ومن كان من شيوخ الخلافة العظمى
ما صنع من الازدراء به والاستخفاف بعظم قدره وشأنه لتجنب وثب من مكانه واخذ
بلحيته وخاطبه بالثكل ثم جبهه بالرد مع انه لم يصدر منه شيء سوى انه تحمل رسالة عن اجتهاد
ونصيحة له ولجماعة المسلمين ولا ريب في كونه مطلوبا لو جاز الاجتهاد في مقابلة النص ومن
ذلك قوله مخاطبا للانصار يوم السقيفة ايكم يطيب نفسه ان يتقدم من قدمه رسول الله فقالوا
رضيك لامر ديننا افلا نرضيك لامر دنيانا حين احتجوا على ولو تمم بالامر يكونهم الانصار
ولا يتم لنا

الذين اووا ونصروا وبذلوا الاموال والانفس في الجهاد مع رسول الله ص لانه لولاهم ما قام عمود الدين
ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك مما ذكروه في ذلك المقام وليس يخفى جريان ما
ذكروه من تقديم النبي ص ابا بكر في الصلوة في مقابلة ما ذكروه الا انه متفق على الاجتهاد و
جواز الاجتهاد مع ورود النص لم يقبح ذلك ولكان لهم دفع الاحتجاج به لمخالفة الاصلح على
زعمهم ومنه قوله حين قال بعض المسلمين في جيش اسامة لا تؤمر علينا هذا الشاب الحدث
ونحن جلة قريش عمر يا رسول الله اضرب عنقه فقد نافق وقوله يوم بدر حين اوصى رسول الله
ان لا يقتل احد من بني هاشم لانهم اخرجوا كارهين فقال ابو حذيفة انقتل اباءنا واخواننا ونترك
بني هاشم فلو اني لقيت عم النبي ص لاضربن خياشيمه بالسيف عمر يا رسول الله اضرب عنق هذا
المنافق ولم ينكر النبي ص قوله بل لما اعترض عليه في ذلك اعتذر عنه بانه يجامع رسوله ولو كان
مخالفة النبي ص بالاجتهاد غير جائز لم يجز له الحكم بنفاق من انكر عليه ولا جاز له الاستيذان في قتله
الدال على ردته واباحة دمه ولكان للنبي ص تقريعه على اعتقاده ذلك بل كان يجب عليه
ان ينبه على زلته وفساد عقيدته وقوله لعثمان حين سأله في رد الحكم بن العاص الذي نفاه
النبي ص عن المدينة بعد ان زجره واغلظ له في القول اخرجه رسول الله ص وتامرني ان ادخله
والله لو ادخلته لم آمن ان يقول قائل غير عهد رسول الله والله لان اشق باثنين احب الي
من ان اخالف رسول الله ص واياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم ولو كان جائز
مخالفة النبي ص بالاجتهاد لم يكن له ان يرد عثمان اقبح الرد ولكان يمنعه عن سؤاله اشد المنع
ولم يقبح له تعليل الامتناع عن ذلك بما فيه من مخالفة النبي ص لان شقه باثنين احب اليه
من مخالفة النبي ص بل كان ينبغي ان يباحثه ويحاجه بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح
والمفاسد ويرى عثمان وجه خطائه في ذلك والمنقول خلافه ومنه ان عمر كان يرى
ان الدية للاقارب وان المراة لا ترث من دية زوجها شيئا وكان يفتي بذلك حتى اخبره
الضحاك بن سفيان الكلابي بان رسول الله ص ورث الزوجة منها فترك اجتهاده فيها
وعول على النص المنقول عن النبي ص بخبر الواحد وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا كثيرا وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع ورود النص

كما هو

كما هو المطلوب وبالجملة فان كانت مخالفة النبي بالاجتهاد سائغة لا مانع منها كما زعم المجيب فاي وجه لما وقع منه
من احتجاجه على الانصار بفضله في مقابلة اجتهادهم وحكم على المخالف له بالنفاق واستيذانه اياه في قتله
وامتناعه عن رد الحكم الى المدينة معللا بما فيه من المخالفة للنبي وتركه اجتهاده في الدية معولا على النص
المنقول عنه وغير ذلك مما لو استقصي لادى الى غاية الاطناب فان كانت مخالفته محرمة تقتضي الضلال
والاضلال بل الكفر والنفاق كما هو الحق وقد جرى على لسان المخالف فالحجة عليه في تحريم المتعة
التي اباحها النبي ص باعترافه منعقدة لا تذهب **فائدة** البأس في اللغة بمعنى العذاب فا
الجوهري وبه نفي البأس يحتمل نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد
الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة الا مجازا فتنزل المرتبة منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل عدم
الحقيقة ويدل على ذلك ايضا ان نفي البأس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الا
وقد ذكر غير واحد من المحققين ان نفي البأس عن الشيء يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه راجح الترك
ولذا استعمل في الواجب والمندوب وما ذلك الا لكونه لا يستلزم فوق نفي التحريم الظاهر فيه **فائدة**
تحقيق حال الكتاب المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي ابن موسى الرضا عليه وعلى ابنائه
افضل التحية والسلام من المهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر فيه ملتبس فانه قد ما احتاجوا
لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتاخرة والسبب في وقوع اشتهاره وانتشاره هو
الامام العلامة المجلسي فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند
اليها في الاداب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله
والده المحدث المروج قدس سره فانه اول من روج هذا الكتاب ونشره في اللوامع وهو شرح
الفارسي على الفقيه على ما نقله لعبارات الصدوق وفتاوى الكتب الاصحاب وبعدهما الفا
المتبحر النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلك في كتاب كشف
اللثام شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعمل روايته عن الرضا ع وعلى ذلك جرى جماعة
من متاخري الاعلام عطر الله مرقدهم ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف
فيه اخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة
المصنفة في امل الامل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي ابن الحسين ابن بابويه القمي والد

الصدوق فلا ريب في فساد هذا الوهم فان المطابقة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظ لا مزيد فيها
وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرايع المنسوب اليه هو بعينها الرسالة الى والده كما نص عليه
النجاشي وان اوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد انتسب اوله فقال
يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي التي
ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال وقد روى ابي عن ابي عبد الله عليهم
ان المؤمن اذا اخرج من بيته ينادي ان اول حبائك الجنة وفي كتاب الزكاة اروي عن العالم ع في تقديم
الزكاة وتأخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الربا والعينة روي حديث اللؤلؤة ثم قال
وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع آخر وما نذكره بل نحن معاشر اهل البيت وبالجملة
فالكتاب مشحون بما يبطل الاعتماد كونه لعلي بن بابويه وغيره من الفقهاء فهو اما للامام ع او شيء
موضوع عليه واحتمال الوضع بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق وروايا الصدق ولما
يشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذهب الامامية وما صح عن الائمة ع ولا
داعي للوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل والغالب وقوع الوضع
من الغلاة والمفوضة والكتاب خال عما يوهم ذلك وفي البحار كتاب فقه الرضا اخبرني به
السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي
بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق
تاريخه عصر الرضا وسمعت الوالد ره انه قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه صلوات الله عليه
وعليه اجازات جماعة كثيرة فاخذت الكتاب وكتبته وصححته فاخذ والدي قدس سره هذا
الكتاب واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن بابويه
في كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها
اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه وعن المولى المقدس التقي والد شيخنا العلامة صاحب البحار
انه قال من فضل الله تعالى علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث امير حسين مجاورا عند
بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد بعض اصحابنا ولما تشرفت بخدمته
وزيارته قال اني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة

من اهل

من اهل قم مع كتاب قديم في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا وكان في مواضع منه بخطه صلوات
الله عليه وكان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء حتى حصل لي العلم العادي انه من تاليفه
فاستنسخته وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب فاستنسخت منه نسخة اخرى اخذها بعض الفضلاء
ليكتب عليها وبنيت الاخذ ثم جائني بها بعد اتمامها للشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين
وقليل من الشرح الفارسي ثم تفكرت فيه فظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه
وكلما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكلما يذكره الصدوق في هذا
الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرأيت انه اذكر في مواضعه انه منه لتدفع اعتراضات الاصحاب
عنهما انتهى والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند الفضلاء ايضا وكان معلوما عندهم انه من تاليفه ع
ولذا قال الصدوق اعتمد به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الاقدمين
وقال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارات ابيه في رسالته مسئلة تخلل الحدث الاصغر في
اثناء غسل الجنابة ما هذا لفظه الظاهر ان علي بن بابويه هذه العبارات وسائر عباراته في رسالته
الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها
الى الرواية كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا والثقة القاضي امير حسين
استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشرين سنة وكان في عدة مواضع منه بخط الامام الرضا ع
واني اخبرت ورأيت صورة خطه ع على ما رسمه القاضي ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن
القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بان هذا الكتاب تصنيف الرضا ع وقد
جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع الى الشهيد عند لم يتفق الى ملاحظته الى هذا
الموضع وسانقل عنه من هنا الى اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقال في كتاب الحج في شرح رواية
اسحاق بن عمار يعني ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف الخ المشهور بين الاصحاب صحة الطواف
والسعي اذا كان المتروك من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه الرضوي والظن
ان الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الامام ابي الحسن الرضا ع وانه كان يعمل به وان القدماء
منهم من كان عنده ذلك ومنهم من كان يعتمد على فتاوي الصدوق لما اخذه منه لجلالة قدره
عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين ثقتين صالحين انهما قالا ان هذه النسخة تداولت بها من قم الى

مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء وإجازاتهم وخط الإمام عليه السلام في عدة مواضع قال والقاضي أمير حسين قد أخذ
عن تلك النسخة وأتى بها إلى بلادنا وإني استنسخت نسخة من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب
مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من دون تغيير أو
تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب يتبين عذر قدماء الأصحاب فيما افتوا به والقاضي أمير حسين
الذي حكى لنا فاضلا المجلسيان عنه ذلك هو السيد أمير حسين ابن حيدر العاملي الكركي ابن بنت الشيخ
الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وكان قاضي أصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية أيام السلطان
الشاه طهماسب الصفوي وهو أحد العلماء المحققين والفضلاء المدققين صنف مجلد طويل الباع
كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب النفحات
القدسية ومنصوبات الصليبية في أفضلية أمير المؤمنين على جميع الأنبياء ومساواته لنبينا ص إلا في النبوة وهو
كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الإجازات فيه إجازة جمع غفير من
العلماء المشاهير منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العال ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته
السيد العماد الأمير محمد باقر الداماد وشيخ الفقهاء الأوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد
وصف جميعهم بالفضل والعلم والنبل وفي إجازة شيخنا البهائي له بخطه أجزت لسيدنا
الأجل الأفضل صاحب الخواص والأنساب الطاهرة والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محامد
الخصال وحاوي الخلال المتحلي بحلية التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقابة
والإفادة والإفاضة أدام الله تعالى أفضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية أمثاله وذكر نحو في
إجازته نحو ذلك ونحن نرويها عن هذا السيد الأمجد والسند الأوحد ما صحت له روايته وتحقق
لديه درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي طاب ثراه عن والده المقدس المجلسي قدس سره
وقد دخل فيه هذا الكتاب وهو كتاب الفقه الرضوي حيث تثبت برواية الثقات عنه كونه عنده
من قول الرضا عليه السلام وهو ثقة وقد أخبر بشيء حكى وادعى العلم فيصدق ويعضده حكاية الثقة
المجلسي فيما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين مدحهما ووثقهما ما يطابق تلك الدعوى ويصدقها
وكذا اتفق لي في سنين مجاورتي في المشهد الرضوي على مشرفه سلام الله العلي أني وجدت في
نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية من الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام

صنف

صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وأن أصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الإمام عليه السلام وكان بخط الكوفي
فنقله المولى المحدث الأميري حسين وكأنه صاحب الرجال إلى الخط المعروف ومحمد بن السكين في رجال
الحديث رجل واحد هو محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال ثقة له كتاب روى عن أبي عبد الله عليه السلام قال
النجاشي في كتابه وفيه وفي الفهرست في الطريق إليه إبراهيم بن سليمان وهو إبراهيم بن سليمان ابن
عبد الله ابن حيان والطبقة تؤيد كونه من أصحاب الرضا عليه السلام بل روى عنه ابن أبي عمير وهو
من أصحاب الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام فيكون محمد ابن السكين من كبار أصحاب الرضا وهذا النقل وإن لم أجده
في كلام أحد من المشايخ الثلاثة بل هو على آثار الصدوق فيصلح للتأييد لما تقدم ومما يؤيده ويقويه
أن الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ أبو الحسن علي بن عبيد الله ابن الحسن ابن الحسين
ابن علي ابن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا
لفظه السيد الجليل محمد ابن أحمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا عليه السلام فاضل ثقة كذا في عدة نسخ
مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب أمل الآمل نقلا عنه والظاهر أن المراد بكتاب الرضا عليه السلام وهو هذا
الكتاب وأما الرسالة الذهبية المعروفة بالذهبية وطب الرضا عليه السلام فهي هكذا ورقة في الطب صنعها
الرضا عليه السلام للمأمون وإرادتها من هذه الجملة العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا
وجود نسخة الأصل عنده أو انتهاء إجازة الكتاب إليه لأنه روى هذا الكتاب عن الإمام بلا واسطة
لأنه متأخر لم نا من العلماء المتأخرين الذين لم يذكروا الأصحاب لا عنده هذا بناء على ما عندي
وبناء من قبلي في هذا الكتاب ما يشهد باعتباره وصحة انتسابه إلى الإمام علي ابن موسى الرضا عليه السلام
ومن أعظم الشواهد على ذلك مطابقته فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك وشدة
تمسكهما به حتى أنهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والأخبار المستفيضة واشتركا
باختيار ما في هذا الكتاب وخالفا الأكثر من تقدمهما من الأصحاب ودعمني في الغالب بنقل
عباراته ونقلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث ورواية ولم يسنده إلى الرواية و
يلوح من الشيخ المفيد الأخذ به والتعويل عليه في مواضع من المقنعة ومعلوم أن هؤلاء الأعاظم
الذين هم أساطين الشيعة وأركان الشريعة لا يستندون ولا يعولون على سند ولا يعتمدون إلا على غير
معتمد وقد سرت فتاويهم إلى من تأخر عنهم لحسن الظن بهم وشدة الاعتماد عليهم وعلمهم

٥١

بانهم ارباب النصوص وان فتويهم عين النص انتهى كلام الشيخ ره وقد ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصحاب
كانوا يعملون بشرايع علي بن بابويه ومرجع كتاب الشرايع وماخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم
لمن تتبعهما وتفحص مافيهما وعرض احدهما على الآخر ومن هذا يظهر عذر الصدوق وقيد عذر
رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي
الذي هو حجة عندهم ولم يكن الصدوق مقلدا اباه فيما افتاه حاشاه من ذلك وكذلك اعتماد
الاصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهادا لوجود السبب المؤدي اليه وهو
العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة ع كما شرح قد تم الكتاب المستطاب المسمى
بالفوائد في اواسط شهر جمادى الثانية من شهور سنة ثمانية عشر وثلثمائة
بعد الالف من الهجرة النبوية

١٣١٨

هذه تعليقة المولى المطلق محمد باقر بن محمد اكمل البهبهاني قدس الله روحه الزكي على كتاب معالم الاصول للفاضل المحقق الشيخ حسن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله ره وبالافعال الخ ان قلت من جملة الافعال فعل المعصوم ع وهو حجة كقوله والعلم بدليل
الاحكام الشرعية الفرعية فقد يكشف الخروج عن تعريف الفقه قلت فعله كقوله من جملة الادلة التفصيلية
والفقه ليس العلم بتلك الادلة بل الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن تلك الادلة ولذا لا يكون
قارئ القرآن فقيها وان علم معاني الفاظه ما لم يعلم الحكم الشرعي منه وكذا لو علم مثلا قول المعصوم
بان غسل الرجل واجب في الوضوء لم يكن هذا فقها بل يعلم انه صدر عنه تقية قوله اذ المراد بالعلم
بالجميع التهيؤ الخ اعترض عليه ان التهيؤ معنى مجازي فلم استعمله بغير قرينة مع ان التهيؤ لا ينافي
القيود التي ذكرت بعده الا احترازات ويمكن ان يقول العلم المذكور في معرفة العلوم اصطلاحا
بل الملكة اعم من ان يكون بالفعل او القوة القريبة كما يقال في النحوي والصرفي والكلامي ونحوهم
وكذا الطبيب والجوهري ونحوهما والمقام من هذا القبيل فاندفع الاعتراضان اما الاول
فظ واما الثاني فلان العلم اعم من ان يكون حاصلا بالفعل او بالقوة القريبة وبالفعل الحضوري

بالفعل

بالفعل احتاج الى القيود الاحترازية قوله وضعفه ظاهر لا ضعف فيه بل هو حق وكيف مثل ما لو ظننا
في افعال الصلوة او ركعاتها يكون حكم الله يقينا البناء على الظن ومثل لو ولد يكون يقينا للفراش شرعا
مع عدم العلم بكونه منه واقعا ومثل كون المال في يد رجل فانه شرعا يحكم بكونه منه ولذا يحلف عليه مع
انه لعله لا يكون في الواقع منه الى غير ذلك مما لا يحصى بكثرته بل باب الظنيات ليست فقها
ثم الاجتهاد فيها كما ينطق به جمع لانه استفراغ الوسع في تحصيل حكم شرعي بطل بين الظن وبين
ان الفقه لا يتحقق في البديهيات اما النظريات فيتحقق فيها يقينا لان من ادلة الفقه الاجماع ونحوه من
الادلة اليقينية ويستكثر من الفقه منها والفقه يستدل بها في الفقه قطعا مع ان التجزي في الاجتهاد
بحركة الادلة والمفروض حصول الظن للمتجزي يقينا فلم يبق نزاع وجر لو كان الاجتهاد مجرد الظن مع
انه لم شرائط يقينا وبدونها يكون حراما لان العمل بالظن حرام بمقتضى الآيات والاخبار وغيرهما
فانه لم يثبت الى اليقين لا يجوز العمل به فضلا عن ان يفتي به مع ان حكم الله حق غير الحق والظن ما يجوز فيه
الخطاء عن الحق فكيف يكون احدهما عين الآخر وموضوع الآخر مع انه لم يثبت الى اليقين مع ان غالب الفقهاء
كانوا يجوزون العمل بالظن في الفقه ومن جوزه لا يجوزه الا من دليل بل يجتهد ولا يجتهد ايضا في كونهم
فقهاء ومسلمين عند الكل فكيف يكون الفقه كله ظنيا وادلته ظنية مع ان القيد بالظن في تعريف
الاجتهاد اذا كان ناطقا بانه ظني فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه يكون ناطقا بانه علمي لا ظني وهذا
ينادي بالفرق بينهما ولهذا يحرم الاخباريون الاجتهاد ويابون عنه بخلاف الفقه والحاصل ان الاجتهاد
ليس مجرد الظن بالاحكام الشرعية ما لم ينته الى اليقين بكونه حجة شرعا لما عرفت من عدم اعتبار
شرعا وحرمة العمل به ما لم يكن له دليل يقيني واين هذا من الاجتهاد لا اعتبار به شرعا بل غايته
اعتباره بل وجوبه فكيف يكون حراما وحاصلا من مجرد الظن بل الحاصل عندنا ليس الا خصوص ظن
دليلهم وفي توهم هذا ما حصر به ظني واما كونه حجة شرعا حتى يصير اجتهادا فهو يقيني قطعا اذ لو كان
ظنيا يرد المحذور فيلزم الدور او التسلسل يقينا فاي فائدة في التقييد بان المراد من العلم هو
الظن او اعم منه اذ عرفت ان الاجتهاد ليس مجرد الظن جزما بل الظن المستجمع لشروط كثيرة وينتهي
الى اليقين بالحجية جزما والمقام تعريف الاجتهاد بل الفقه لا مجرد ظن حصل مع ان الشروط ايضا
غير حاصلة من الادلة الظنية التفصيلية باجمعها يقينيا ان المراد من حصوله من الادلة الظنية ليس

الحصول في الجملة وهو واسطة المقدمة اليقينية لبداهة ان العلم الحاصل من مجرد الظن ليس علما اي ظن حصل لانه تحصيل الحق فيصير التعريف في غاية الفساد لشموله ما لا يطابقه وهو لا يعرف المجتهد جزما فالحق ان المراد من العلم هو اليقين لان الفقه هو معلوم دون الظن لان الظن هو الاجتهاد كما ظهر ان الاجتهاد ايضا لا بد فيه من اليقين بابتنائه شرعا فاعتقاد المقلد بالنقل الحكم ان الواقع اجتهاد لانه ظان به وبالنقل الحكم ان الظاهر هو فقه وعلم لانه عالم به كما ان ما اشار الى اهل العلم انه قاضي بالنقل الى ان يرفع المخاصمة بين المتنازعين البينة الحضورية وحاكم شرعا بالنظر الى نقل ضبط مال الايتام والمجانين والغيب الى غير ذلك من الاشياء كما بيناه في الفوائد والكل اسم من تلك الاشياء في احكام المخالفة للاحكام الاثم الاخر او معارضة لان المقلد عمله بالادلة المحسنة ولا يجوز للمقلد تقليده وبعد موت موت قوله بخلاف القاضي فان حكمه باق الى يوم القيمة فاعرف كلام الفقهاء وعرفهم وعلمهم بالشهادة والحلف ونحو ذلك فيتعين كون المراد من العلم المعنى الحقيقي وكل ما سمي حجيته قطعا لما عرفت وستعرف من المفاسد في جعل المراد منه الظن او ما يشمله الاول انه كيف يطلق العلم ويراد منه الظن المذكور من دون قرينة والثاني يلزم دخول كل ظن لكل عامي مع علم تحصيل ذلك الظن شرائط الاجتهاد بل وعدم تحقق شرط في تلك الشرائط الكافية بخروجه عن المجتهد في تعريف الفقه والثالث ما عرفت من ان الفقه عند الجمهور علم والاجتهاد ظن الى غير ذلك مما عرفت من الابحاث الكثيرة السابقة ونعرف ان الظان علم انه والملائكة والانبياء ليس بظن يقينا فكيف يجمع من يعد كونه من الادلة التفصيلية لو كان المراد من العلم هو الظن كما ان من لم يجوزون العمل بالظن من القدماء وغيرهم فقهاء اصطلاحا كما عرفت فيخرجهم عن التعريف قوله **لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية** الخ اعلم ان المعتبر في عبارات الاثبات والاجتهاد هو اصطلاح الشارع فالمخاطبين وهو معلوم يقينا في غالب الالفاظ كالقيام والقعود والسماء والارض الى غير ذلك فلا بحث للاصولي عند اتحاد المعنى في اللغة والعرف العام والعرف الخاص واما ان لم يتحد المعنى بان يكون في اللغة معناه مغايرا للمعنى العرفي فحينئذ يقع الاشكال في ان مراد الشارع هو اللغوي او العرفي سواء كان العرف العام كلفظ الدابة فانه في اللغة بمعنى ما يدب وفي العرف ذات القوائم والخيل مثل لفظ الغناء وغير ذلك مما

يكون معناه اللغوي مغايرا للعرف العام او كان عرف الخاص ان عرف المتشرعة للاسلام مثل لفظ الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك فاحتاج الاصولي الى البحث والتحقيق بان المعتبر هل هو اللغة او العرف وصاحب المعالم لم يتعرض للبحث في الاول وتعرض للثاني وهو انه هل الحقيقة الشرعية موجودة ام لا بمعنى ان الالفاظ التي جعلت عند المتشرعة حقيقة في غير المعاني اللغوية هل صارت كذلك بوضع الشارع فيكون في عبارات الشارع مثل الحج هو المعنى الجديد لانه هو وضعه الان نفهم اصطلاحه او لم يكن بوضع الشارع بل الشارع كان على طريقة الاصطلاح القديم كما قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فاحتاج الى الاستصحاب والاستقراء لان الالفاظ التي كان تكلم فيها بالاصطلاح القديم لا يحصى عددا وما نحن فيه بالنسبة ليس الا النطق بالقليل من المجاز واما صيرورتها حقائق في المعاني الجديدة فانما هو بعد الشارع وفي اصطلاح خصوص المتشرعة والثمرة معلومة كما يتضح بعد المحشي وقد وقع النزاع في العرف العام فقد ذكره المحقق في كتب الاستدلال واخذه المشهور منهم العرف وقد مع على اللغة ولعله لما يظهر لهم من استقراء كلام الشارع كما ستعرف في بحث الحقيقة الشرعية فانظر ومن ان الظاهر ان المتغير الى العرف العام قبل زمن الرسول ثم البعد اذ يبعد تعريف عرف العامي في هذا المدة القليلة من دون ظهور داع له بل وظهور العدم فتامل وههنا نزاع اخر وهو ان يكون اللفظ معنى في اصطلاح بلد الشارع اعني المدينة ومعنى اخر في اصطلاح بلد الراوي كالرطل وقد وقع النزاع في ان الشارع هل كان تكلم على اصطلاح بلده او على اصطلاح بلد الراوي وربما رجح الاخير لما يظهر من الاخبار قوله **في تحرير محل النزاع** الخ مقتضى كلامه ان ههنا نزاعا واحدا وهو الذي بذكره ان مجموع هذه الالفاظ التي عند المتشرعة في امثالنا فانها حقيقة في غير المعنى اللغوي والعرف العام بل بوضع الشارع كلها ام بعد زمان الشارع من يفرق بين الشارع الواقعي اعني اسد الرسول والائمة وكذا من يفرق بين لفظ ولفظ مع ان المشهور عندنا العرف في زمن الرسول والائمة سيما الصادقين ومن بعدهما لانهم يقولون حالهم حال المتشرعة في صيرورة الالفاظ المذكورة حقائق في زمانهم واصطلاحهم دائما النزاع في كلام الرسول وكلام الائمة او من بعد الرسول الى زمان الصادقين وايضا صرح جمع من القائلين بالثبوت منا بعدم

صيرورتها بلفظ السنة والكراهة ونحوهما حقايق في زمن من ازمان الرسول والائمة واصطلاح
واحد منهم في المعنى الجديد بل نا نلوا في كلام العقد ... ايضا بانه لم يظهر حيرة بينهما حقايق في
المعنى الجديد فيه من وقوع تفصيل بين الالفاظ عندهم بان بعضها صارت حقايق في المعنى الجديد
في زمان الشارع كالصلوة والصوم ونحوهما وبعضها لم يصر كذلك الا في زمان المتشرعة كالسنة
والكراهة ونحوهما والحاصل انه جماعة من الفقهاء يفصلون بين الشارع وغيره وجماعة يثبتون الا
وجماعة يفصلون بينها جميعا فالاقوال صارت كثيرة لا انها قولان فقط كما يظهر من احدهم وصاحب
المدارك ايضا كما سنقول وايضا لم يظهر منه ان القائل بالحقيقة الشرعية اي شيء يدعي ابدعي
ان الشارع عند ما نقلها صعد المنبر ونادى الناس باني غيرت الالفاظ كذا وكذا عن المعنى
اللغوي او العرفي العام الى معنى جديد هو اصطلاحي فلا بد ان يقع حتى تحملوا لفظي المجرد
عن القرينة على المعنى الاصطلاحي ... وجد تقع في كلامي ولابد ان تضبطوا الكلام وتحفظوه كيلا
تنسوا تضلوا والشريعة اتفق على حفظ معرفة تلك الالفاظ وحفظها كما نقلوا بالنسبة الى
سورة الحمد للصلوة بل كان الاهتمام في ضبط هذه الالفاظ يكون اشد لاحتياج الصلوة وجميع
العبادات وغيرها اليها فلا شك في فساد هذا الاحتمال قطعا لعدم معلومية هذه الالفاظ
وبعدها الى الان فضلا عن معلومية الوضع من الشارع وقيل ان الشارع من اول الامر استعمل مجازا
الا انه من غلبة الاستعمال صارت حقايق في زمن الشارع واصطلاحه كما سيصرح به المصنف وجعله
احتمالا وهذا ايضا فاسد لعدم معلومية تاريخ النقل ولا تاريخ صدور الاخبار في انها في اي
زمان الشارع صدر فبطل تفرع النزاع الذي ذكرها وربما يظهر منه ان الشارع نقل من اول الامر
الا ان النقل بالترديد بالقراين وبعد ما شيوع اشتهر اللفظ بغير قرينة وقبل ذلك لم يستعمل
بغير قرينة وهذا الاحتمال ايضا لا يخفى عن غرابته وندرته مع ان الله تعالى قال وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه وربما صدر عن الرسول والائمة ايضا امثاله فضلا فالاستبعاد والاستقراء
الذي يقتضي ان يكون المعهود عند هولاء القوم معظم ذلك كيف يتحقق الحال في امر النقل
والوضع من غير تامل ومن لوازم البديهيات شدة الاختلاف في الافهام والاستنباطات
والتحديات والمخالفة في الذهن ومع ذلك لم يظهر منهم هذه الحادثة العجيبة اذ لو صح هذا لكان

العادة تقتضي كون الامة في تلك الازمان ينادون باعلى صوتهم بانه نقل كذا واصطلح كذا بداءة رف
جميعا بعد هذا يحمل تلك الالفاظ الخالية عن القرينة على المعنى الجديد ويرجع بعضهم بعضا ذلك وشاع
ذلك بينهم بمقتضى العادة ومع خفى عدم الصحة فيكم قوله بان فهمنا هو ولنا في القرآن ... مجمنهم
الاستقراء بانه من تتبع تضاعيف الاخبار يظهر له كون هذه الالفاظ حقايق في المعاني الجديدة مثلا
الشارع بمجرد اطلاق هذه الالفاظ كان المخاطب يحمله على المعنى الجديد ويفهم ما يختص به منه
كان ان يسئل عن الصلوة من غير قرينة اصلا فيجيبه الشارع بما هو من احكام المعنى الجديد و
وربما يكون الامر بالعكس وربما يفهم المعنى الجديد ويثبت بمثل انه ص قال ما صلي عليه بل دعا له
جوابا لسؤال من سئله ان الناس يقولون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي وهو مات في الحبشة
الى غير ذلك من امثال ما ذكرنا فادعى ... حصول القطع او الظن بكونها اسامي للمعنى الجديد
من جهة الاستقراء ثم بعضهم ... مراده وجعلوا دليله ما ذكره المصنف فانه ماخوذ من شرح مختصر العضدي
فان الحاجبي لم يدع الا بحصول القطع المذكور ثم تفطن العضدي بمراده وظن انه

هذه رسالة المجدد المذهب و... المطلق مولانا محمد باقر البهبهاني في حجية الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين رب وفقني ... وارزقني وانفع
وجميع المؤمنين **مسئلة** الاستصحاب يقع في الحكم باستمرار ما كان يقيني الحصول في وقت او حال
ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت وهو على اقسام **الاول استصحاب متعلق الحكم
الشرعي** اي الامور الخارجية التي لها مدخلية في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ عن معناه ومثل عدم التذكية
في العرضيات ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى
اللغوي على حاله في الوجوديات **والثاني** استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين **الاول**
ان يثبت بدليل حكم شرعي لموضوع معلوم مثلا ما لمذهب ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء
ام لا فنشك بتردد في وقوعه كما انه ... متطهرا يقينا ثم الطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثله
وجدان الماء حين الصلوة للمتيمم الذي دخل فيها فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم شرعا **والضرب الثاني**

عكس الضرب الأول وهو أن ثبوت الحكم الشرعي لموضوع معلوم جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع
أم لا مثلا نشك في أن البول ناقض للوضوء جزما لكن نشك أنه بعد الوضوء هل حدث البول أم لا فنشك
الآن في بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول لعدم تحققه الآن إذا عرفت ذلك فاعلم أنه وقع الخلاف
في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية وهو المشهور بين علمائنا ومنهم من أنكره مطلقا ومنهم
من فصل فأنكر حجية القسم الأول ومنهم من أنكر حجية الضرب الأول لكن الذي يجد من الجميع
المنكر مطلقا يستدلون بأصالة عدم النقل مثلا يقولون الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذلك
لغة لأصالة عدم النقل ويستدلون أيضا بأصالة بقاء المعنى اللغوي فينكر وجود الحقيقة الشرعية إلى
غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع والأخباريون أيضا مع عدم حجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي
على ما ذكره الشيخ الحر ثم يقولون بحجية القسم الأول والضرب الثاني والفاضل صاحب الذخيرة
صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للأخباريين والوجه في شرح الدروس فصل
تفصيلا آخر يطول الكلام **حجة** المشهور أن ما ثبت يدوم لأن الباقي لا يحتاج في بقائه إلى
مسألة بل علة الوجود هي علة البقاء **ورد** بأن الممكن كما أنه في وجوده يحتاج إلى العلة فكذا في
بقائه هذا لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم **واجيب** بأن الظن بالبقاء الآن لأنا إذا
سافرنا إلى بلد في ساحل البحر ونعلم عدم غرقه ولا نسافر إلى بلد لعله وجد وأنا في السفر نبلغ
السلام إلى من كان موجودا ونخاطبهم فإنا بقائه معتمدا عليه ولا نبلغ السلام إلى من لم يكن موجودا
جوزنا احتمال وجوده وهكذا الحال في جميع معاملاتنا فيحصل المجتهد قياس هكذا هذا
ما حصل به الظن وكلما حصل به الظن فهو حجة أما بقينا في حقي وحق مقلدي هذا حجة أمر في
حقي وحق مقلدي ومنع بعض منكري القياس بأنا نمنع حصول الظن إلا بالاستناد إلى الأمور
الدالة بالذات والعادة ببقائه على عادة الله تعالى لا من حيث التمسك بالاستصحاب مطلق
لا هو لحصول الظن لإفادة الشرعيات علة البقاء وفي ربما تورث العلم وربما تورث الظن إلى المدعى
التي تورث فإن أمثال مع وجود عادة الله تعالى ثبوته وثبوت مقدارها تقتضي فكيف يتبع
هذا في الأحكام الشرعية وخصوصا بالنحو الذي هو مطلوبكم **أقول** نتبع تضاعيف الأحكام
الشرعية يكشف المتقيد أن الحكم الشرعي إذا ثبت لشيء لا يكون آنيا بل يكون باقيا إلى انتهاء النزاع

بما انه

بما أن القيد وصف لموضوع الحكم أو زال عنه ما هو ظاهرا وحالا من أحواله **والأول** مثاله القليل
المتنجس بالملاقاة يصير كثيرا وكرا **والثاني** مثل الكثير المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه والمتيمم
الماء القليل النجس وجد الماء في الصلاة **والثالث** مثل الإناءين وقع في أحدهما نجاسة ثم اشتبه بالآخر
فلو هذه التغيرات لم يمكن الأخذ بالأمر في البقاء ومن الثالث مسألة حصول المذي للمتوضي أو حصول
الشك في أنه خرج البول وغيرهما وبالجملة كون الحكم الشرعي إذا ثبت فالظاهر بقاؤه إلى أن يثبت خلافه
لعله ليس بحد تأمل لمن له المتشرعة إلا أن يكون الحكم موقتا بوقت أو مختصا بحال أو فرد بالخلاف في
الموقت وأما التأمل في ظهور بقاء الحكم الأول بمجرد التغيرات المذكورة وأما مثل الحكم الموقت
فظاهر الخلاف فيه ثم إنه عبر عن خصوصية الحكم الشرعي الثابت لا يرتفع الظن ببقائه بمحض تغيير صفة في
مثل القلة في الماء القليل المتنجس بأنه إذا جمع المتعدد منه واتصل كل واحد من ذلك النجس
بالآخر إلى أن صار كرا فها هنا إن الظن ببقاء النجاسة على حالها من دون حصول تنافرات أصلا
في غاية الوضوح بل لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة لم يحصل نقصها قطعا ولا شك أنه كذلك
فضلا عن الخروج منها وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الماء المتغير سواء
كان الزوال بنفسه أو بجسم طاهر ما لم يخرج الشرع أنه مطهر له شرعا **وأما** وجود الماء للمتيمم
في أثناء الصلاة فيجزيه قبله كانت صحيحة قطعا وبعده صارت مشكوكا فيها يكون حال الرجال ذلك
التيقن لكن بملاحظة أن الطهارة شرط لصحة الصلاة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط
ويظهر من الأخبار أن شرط صحة الطهارة الترابية فقدان الماء فيحصل الشك في صحة الصلاة بسبب
الظن بأن الشرط إذا انتفى ينتفي المشروط **وأما مسألة** الإناءين فإن علم النجس منهما بعينه ثم
وقع الاشتباه فالنجس يجب اجتنابه والآخر أيضا من باب المقدمة وكذا الحال فيما إذا وقع
الاشتباه من أول الأمر مثل الإناءين وقع في أحدهما سم قاتل وقد بسطنا الكلام في هذه
المسألة في حاشيتنا على المدارك وبالجملة إذا ثبت حكم يكون ارتفاعه وثبوت خلافه شرعا محتاجا
إلى دليل شرعي بحيث لو لم يكن الدليل لكان باقيا على حاله وراسخا في قلوب المتشرعة بحيث
يصعب عليهم تجويز خلاف ذلك بل يتعجبون من المجوز ولا مانع فقهاؤنا ولو لم يتمسكوا
بالاستصحاب في أحكامهم الفقهية من دون تأمل وتحقيق بل في كتبهم الاستدلالية لإثبات الأحكام من

مما يوجب توقفه ومن لم يكن كذلك ترى بعضهم لما اختبر في بعض الخلافيات يتأملون والا ففي الغالب يتمسكون
وربما يقولون ان هذا بحسب الاستصحاب بل الاطلاق الدليل الدال على علة الحكم مع انا ربما لم نجد من دلالة
الاطلاق الا سوى انه لسح لنا ذهن الاستصحاب فمنهم على وقفه وبعض انه الاطلاق مثلا يقولون ماذا
على نجاسة الماء المتغير بالنجاسة اذا زال التغير نفسه وكذا القليل المتمم كرا ولو بالنجس وكذا ذلك الرسوخ في
لا اشكال في هذا الاطلاق والعموم وجعلها مستند الحكم الشرعي الاترى انه لو بدل الحكم الشرعي وادل تكا
بالحكم العرفي او حكم الطبيب وغيرهما لم يفهم مثلا لو قال الطبيب لا تأكل الاذان كان حامضا او مالحا ولا تشرب
الماء اذا تعفن او برد فلم يفهم شموله لما اذا زالت الحموضة بالحرق وكذا الملوحة والعفونة والبرودة فاما
يفهمون عدم المنع او ربما يتوقفون في الشمول فيتبع موارد استعمالاتهم وتأمل جدا على انهم كثيرا ما يتمسكون
بأصالة العدم وأصالة البقاء من دون وجود الاطلاق اصلا كما اشرنا ثم اعلم ان هذا الرسوخ
الوهم والانس من تتبع في جميع احكام الشرع ومتعلقاتها لا مجرد حجية شهادة العدلين على الاطلاق
من الذي حصلنا الى ماورد عنهم في اخبار كثيرة من عدم نقض اليقين بالشك ونقض اليقين لا
بيقين مثله وغير ذلك مما سنشير اليه مع ان الاستقراء ربما يفيد القطع فيكون من باب تنقيح المناط
وعلى تقدير افادة الظن يكون دليل حجيته ظواهر تلك الاخبار مضافا الى الشهرة والتداول بين فقهائنا
على حسب ما اشرنا ولا يخفى على المتتبع المتأمل مع ان فقهائنا منهم بعد من عمل بالظنون منهم في مقامات
اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل من غير ان يكون على حجية ذلك الظن اجماع قطعي
او اية وحديث ومن غير اشارة منهم الى ما اخذ حجية ذلك الرجحان نعم كانوا يعملون بالقياس وما
هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفق على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم
وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه
الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت واحتج صاحب المعالم وغيره
على حجية اخبار الاحاد بان باب القطع في غير الضروريات مسدود قطعا والطريق منحصر في الظن
فلا بد من كونه حجة الى اخر ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع على انا كلفنا بما في زماننا هذا بالاحكام
الشرعية بل بقاء الشرع الى يوم القيمة وكوننا متشرعين بدين محمد ص من بديهيات الدين وما
اجمع عليه المسلمون وظهر من التواتر ان باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان

المعلوم

المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى
يرتفع ذلك العلم الاجمالي ويتعين ذلك المشترك به بصيرورته حكم الشرع بالنسبة الى افعالنا مثلا
نعلم ان الصلوة واجبة علينا لكن معرفتها كما هي من اجزائها وشرائطها ومفسداتها ومبطلاتها واحكام
الشك والسهو والنسيان وغير ذلك مما لا يخفى كثرة وكتب الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى اخر
كتاب الصلوة انما تكون باخبار الاحاد او ظواهر الكتاب او الاجماع المنقول بالخبر الواحد او غيرها من
الظنون وهو ذلك لا يخفى كما ان اخبار الاحاد وانما تتم من اعتبار اصل العدم واصل البقاء مثل اصالة
عدم السقط او التبديل او التحريف او النقل او غير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي او الامارات
الظنية وغيرها مما هو معلوم ومن فصل بعضنا التفصيل في رسالة الاجتهاد والاخبار وبالجملة
رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن منها
اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومن اراد البسط والتفصيل فعليه بالرجوع الى الرسالة ومع
ذلك فما هو المشهور من ان المدار الان على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي يكون حجة كل ظن
للمجتهد ليس مداره الا عليها وان كان يتمسك بالتشكيك وما ذكرنا ظهر فساد ما اورده بعض المعاصرين على
صاحب المعالم بان انسداد باب العلم غاية الا يوجب جواز العمل بالظن فكلما حصل العلم من باب التقدير
او الاجماع نحكم به ومالم يحصل نحكم باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على حجيتها
بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية فيما انتفى الامران
يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل
من اخبار الاحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النبي ص الناس في سعة ما لا يعلمون انتهى ملخصا لما عرفت
الضرورة او اليقيني امر مجمل لا ينفع ولا نحكم بل لو بنينا على القدر اليقيني ورفع اليد عما سواه لما
على اصالة البرائة يحصل منه ونشرع بحرم الكفار بانه ليس شرع بين ايام فضلا عن المسلمين ونتيقن
ايضا بخلافه الشرع بالنسبة الينا غير مقصود على ذلك بعضا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين
في التكاليف ولا اعتبار الخصوصيات وايضا اصالة البرائة انما تسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني
واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرخص
بالبرائة الاحتمالية ولا يكفي في تحقق الاطاعة الواجبة بمجرد احتمال الاتيان بما هو المكلف بتكليف

يرضى بالبرائة الوهمية ان الظن بان المظنون ليس بمطلوب لحصول الظن له بكون المظنون حراما او ندبا عليه فالعقل يحكم
بالعقاب على الترك لحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على تحصيل مظنة الظن لا انه حكم على عدم
العقاب بمظنة الظن لا انه حكم على سبيل اليقين والتزام الاتيان بجميع المحتملات يؤدي الى الحرج المنفي
بدونها لا يمكن تحقق العصيان من جهة حرج وبامكان الجمع مثل ان المال اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجية
وامثال ذلك وايضا المقدر من كتاب الطهارة الى الديات قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية
فلو لم يحكم بالظن فلا بد من ان يحكم بالوهم بان الموهوم هو حكم الله تعالى يعني ان ما هو حسب الظن انه
ليس حكم الله تعالى هو حكم الله تعالى لان الظن الاضعف يكون خلاف الوهم فلو لم يعتبر الظن لزم ان
نعتبر الوهم بان نقول هذا حكم الله تعالى مع ان المظنون ليس حكم الله تعالى ونلتزم العمل به مع ان القاطع من
الشرع انه لا يجوز العمل به وانك لا تقدح بكون الظن حجة وجعله حكم الله الظاهري بل ولا العمل به لا لاجل
العمل بالاصل فكيف تقدح بالوهم والى ما ذكرنا اشار العلامة في النهاية انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان والجواب عن ذلك بان الاخباريين يوجبون العمل بالمقطوع به
والا فالتوقف او الاحتياط فيه فاسد لان انسداد باب القطع بالبديهة والوجدان من جهة سند الاخبار
ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها مع بعض هذا مع دليل الحرج وعدم القطع بالعلاج الخبري ذلك
ما ذكرنا في الرسالة وانتشار فساد قولهم وانه شبهة في مقابلة البديهة ولو تيسر القطع
لكان المجتهد ايضا لا يجوز العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوز بالظن الاضعف فضلا
عن العلم وايضا جريان اصالة البرائة في العبادات محل تأمل لانها توقيفية موقوفة على النقل
وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل تأمل بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع لا يثبت
الاصل مثل كون المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجية الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة حكم شرعي
يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل البرائة ايضا مانع عن الصحة فكيف
يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد التحقيق
فليلاحظها فاصالة البرائة انما تنفع في غير ما اشرنا اليه مع ان الغالب احتياج الناس الى امثال
ما ذكرنا وايضا اصل البرائة ظني كما عرفت وقطع العقل بعدم العقاب محل تأمل جمع من العلماء او
اتفقوا على خلاف ذلك ان كثر من العقلاء وحكموا بالمنع عقلا ايضا فان كان الشيخ خلاف ذلك لكن ثم

وظن وان كان

وظن وان كان قويا سلمنا القطع فانما هو في موضع تحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع
الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر البتة مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على
الراجح فان كان الراجح عنده ان السبب الذي كذا او كذا كان راجحا البتة انه امر مكلفا وحكم بكذا فكيف
يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نسلم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن سلمنا الظن وبالجملة
كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد بما يرادف
للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه
نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل ادعى كون العدم من ضروريات مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد
به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع الى الشيعة وتتبع كتب المتكلمين من قدمائهم يكشف
عن حجية السنة واكثر فقهائنا القدماء كما نقلناه وان كان يظهر من كلام الشيخ خلاف ذلك وبعض
بعض القدماء وايضا وربما يظهر ان محدثي الشيعة كالنوابه وابن الجواد وكيف كان فلا يحصل اليقين بالاجماع
على الحجية وعلى تقدير التسليم كان سرهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا يظهر ان المجمع عليه بنينا على اي
شيء كان واما عدم الاختلالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة فيه من حيث السند والدلالة والتعارض
فاكثر من ان تحصى من تأمل رسالتنا في الاجتهاد والاخبار يحصل له القطع بما ذكرنا ولا يبقى له تقوّل
الى توهم الاعتراض على صاحب المعالم وغيره من الفقهاء مع ان ما ذكرنا في المقام اشارة كافية للعاقل
نعم كثير من الظنون يحصل القطع بعدم جواز العمل وجعله حكما شرعيا كالشرعيات ومنها ما يحصل الظن بعدم
جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه كالا ان الحكم با
الرمل والنجوم ربما يحصل القطع بكونها اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون
التي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل له الشك قال استاد الكل الاستصحاب
اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق وهو قسمان شرعي وغيره فالاول مثل ثبوت نجاسة
ثوب في زمان وان في رطوبة ثوب في زمان عند قد ذهب بعضهم الى حجية القسمين وبعضهم الى حجية
القسم الاول والظاهر عدم حجية القسمين نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي
على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا ووقت كذا مثلا معين في الواقع لا بلا
حصول ذلك الحكم يلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما يدل على الحكم بنفسه لجرد الشك والدليل عليه

امره الاول انه كان الشارع امر بشيء مقيدا الى غاية فمع الشك بحدوثها يجب تشتغل التكليف ولو بتحصيل
الظن بالامتثال فلم يحصل الامتثال فلابد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وانت لبصير غافل من
ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا لا يدل على حجية ما ذكرت كما يدل على حجية ما ذكره القوم
قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان
يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك **اورد** يتوجه عليه ان الاستصحاب عند القوم ليس مختصا في الحكم الكلي
والشرعي بل وكون الممكن لا يحتاج في بقائه الى المؤثر لا يقتضي كون الدعوى وبحد الشارع حصر الادلة
بل تداولت الى ان لم يخلو كتبهم الاصولية والفقهية والاستدلالية هكذا انما يكون يتجه لو ان عمهم كان
اشارة اليه بل الذي وجدناه كون نزاعهم هو انه اذا ثبت علية الحكم وحال من احوال موضوع محصل
الشك بالبقاء بسبب خصوص المحل فلولا التغير لكان البقاء ثابتا على حاله فتتبع تجد والمراد من
الان انه وجد الحكم فان وجوده من دون بقائه فيه اصلا كون الان ايضا داخلا في دعويهم الكلي
الخصيصي بالاوضح فما اشرنا اليه كما يظهر من كلام ما فيه ثم ان الدليل الاول الذي استدل هو
به مبني على ان الامتثال الاجمالي عن كاف بل لابد من الظن به والخروج عن عهدة التكليف وليس
هذا من الاستصحاب في شيء ولا خصوصية بالشك الذي ذكره بل الشك باي نحو وقع في محل الامتثال
يقتضي ولابد من رفعه باليقين او الظن حتى يصدق في العرف انه اطاع وامتثل ان الاطاعة واجبة
قطعا والرجوع فيه وفي معرفته وصدقه الى العرف وهو الحكم فيه ثم انه معلوم ان هذا الشك بعد الا
ستئناف ان التكليف ثابت ووقع فيه اجمال واحتمال لابد في مقام الامتثال والخروج عن العهدة
من ارتكاب جميع المحتملات الى ان يرفع احتمال ذلك الاجمال والاحتمال بالخروج عن العهدة وحصل
الامتثال وهذا بعينه ما ذكره صاحب المعالم في مقام اثبات حجية ظن المجتهد وجزّوا واعترض
عليه الوحيد بانه اصل البراءة يكفينا ويمنعنا عن العمل بالظن فيكفي في المقام ان يتمسك باصل البراءة
بلا وجوب تحصيل الظن والعلم ولا ايضا هذا كما يصير دليلا على حجية الاستصحاب كذا يصير دليلا
لحجية استصحاب القوم لان فرض كون من الامتثال مع الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء
كما هو مفروض المسألة ثم تشتغل التكليف ولزم تحصيل الظن بالامتثال فلابد من بقاء ذلك التكليف
حال الشك ايضا وهو المطلوب ثم ان ما ذكره في منع دلالة الاخبار على مطلوب القوم قد عرفت فساده

من ان مطلوبهم وتفرع نزاعهم ليس الحكم الذي بل الذي يكون حكم شيء يوجب اليقين فالبقاء لولا الشك الحكم
الحاصل من تغير الحالة او العلة مع ان ما ذكره من القيد لا ادعى ظهوره بحالة ثم ان الشك واليقين
لا يجتمعان ابدا فلا يتحقق بينهما تعارض كيف وزعمنا ان المراد باليقين السابق على حالة الشك وقد
والمفرد المحلى باللام يفيد العموم كما حقق في محله والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل كما حقق في
ذلك ايضا وايضا الالف واللام حقيقة في الجنس لانه وضعه للاشارة والتعريف فاذا حلي اسم
الجنس به لا جرم يكون معرفا للجنس فيصير معنى ما ورد في الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك
فاين موضع تحقق الطبيعة يتحقق فيه عدم نقض اليقين بالشك ويؤيد الدلالة التأكيد بلفظ ابدا
في بعض تلك الروايات ويؤيدها ايضا ورود هذا المضمون في مقام التعليل لعدم نقض الوضوء
وعدم نجاسة الثوب الظاهر اذ لولا العموم لما ناسب التعليل ويؤيدها ايضا حجية الاستصحاب
عند الفقهاء وظهور بقاء الاحكام عند المتشرعة كما مر انفا ويدل على ذلك ورود هذا المضمون
في اخبار اخر ظاهرة في افادة ما من العموم مثل ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر
ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب قال ع من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه خالي العلامة المجلسي في البحار في باب من شك في
شيء من افعاله عن الخصال مسندا عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع هكذا من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه رأى في رسالة قديمة منقولة فيها هذا الخبر بطريقين
صحيحين في احدهما الرزقي في الكافي محمد بن عيسى وفي الاخر هارون بن عن القاسم بن يحيى عن جده
عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع باختلاف يسير وفيهما هكذا من كان على يقين
فاصابه ما يشك فيه فليمض الحديث ورواه فيه عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اقول هذا الخبر
في غاية الوثوق والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني
وذكر كثيرا من اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى كلامه قلت وانه
يكن شأن هذا الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة لاعتضاده بالقرائن المتبعة
لتقوية الظن والجابرة لها منها ما ذكرنا هنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل انا اخذون
ربما يكتفون بالاخذ منه بل بنسبة الا انه يخرج على المطلق [illegible] وكتب فتاويهم كما اسند الا انهم وقد

سبقنا الكلام في تعلقنا على رجال الميرزا محمد ثم شرحنا على المدارك ومن وافقه من المتأخرين
عندنا عملوا واخذوا عن طريقتهم فقد والباب بثبوت العقد لان الخبر الصحيح فلا يتحقق سيما في
المعاملات وعند المحقق لا يكاد يسلم عن معارض والا فصل عند هؤلاء في غاية القوة بحيث لا يكاد
يعارضه المرجحات الظنية ولذا قال ما يعتبر منها في مقام الترجيح او الجمع ولذا قلما يسلم حكم فقهي
عن فقههم وما رواه زرارة في الصحيح عن احدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين
الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه
ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الاحوال فان
قوله ولكنه ينقض الشك باليقين وقوله ويتم وقوله ولا يعتد الخ قرائن مرجحة لما ذكرناه فتدبر
وما رواه زرارة ايضا في الصحيح قال قلت فان ظننت انه قد اصابه الى ان قال لا تعيد الصلوة
قلت لم قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا فان التعليل بقوله كنت على يقين بصيغة الماضي والتفريع عليه بقوله فليس الخ ظاهر فيما
ذكرنا وما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير
الذمي ثوبي الى ان قال صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم
تستيقن بنجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه فانه ليس في هذا الصحيح حكاية نقض
اليقين بالشك اصلا حتى يدعى الظهور ثم اعلم بالجملة ان الروايات الظاهرة في حجية الاستصحاب
غير منحصرة فيما ذكرناه وتركنا الذكر خوفا من التطويل وظهر لك من مجموع ما ذكرت
كون الاستصحاب حجة مطلقا واعلم ايضا انه اذا استحال موضوع الحكم لا يجري فيه الاستصحاب
مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دودا والميتة ترابا والدهن المتنجس دخانا ومثل ان احترق
النجس فصار رمادا وكذلك الانتقال مثل ان ينتقل دم الانسان في الى البق والبرغوث والبق
وغيره ذلك من نظائر ما ذكرناه في الموضعين لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح
والدود والتراب وقس عليها ما ذكرنا غيره وتأمل بعض المتأخرين في ذلك وليس في محله ثم
اعلم ان تعيين الموضع على اقسام منها ما يعلم جريان الاستصحاب بعد يقينا ومنه ما يظن
الجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في

موضع

موضع تعارض الاستصحاب استصحابا آخر بناء ومدا وقاعدة اخرى كذلك والظن من جهة فيما دقة
ما هو اقوى منه او اضعف لا يجب للمجتهد من ملاحظة ذلك والله تعالى هو
العالم بحقائق الكلام تمت الرسالة على يد العبد الفقير خليل ابن حاج
ابراهيم ناهد البتريني عملا وكتب كتبنا ومدمنا انشاء الله تعالى
قد وقع الفراغ في يوم الاحد من شهر ربيع الاول
من سنة الف ومائتين وثلاثة وثلثين
الحمد لله رب العالمين والصلوة
على محمد واله الطيبين
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله اجمعين وبالله المستعان وعليه التكلان

اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة فمحل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام باللفظ المفرد على ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي يتبين عليه القسمة انما يتحقق بالمفردات دون غيرها للتصريح باختلاف معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي فمثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات فقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة وغيرها من انواع المجاز تجري فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصص الوضع بالتشخيص مع ما فيه من التعسف تنتقض بخروج الافعال والصفات والمثنى والمجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة لانها باسرها موضوعة بالنوع دون التشخيص وما يقال من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي الحكم باختصاصه بالحقيقة المبني على تفسيره المعروف كما يعرفه اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له دون الاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض فلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز من المفرد والمركب وتداخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم منقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد وح فاقتصارهم في بحث

الحقيقة

الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للآخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر فيها اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد وح فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع في تعريف الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشارع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع للعلاقة بينها وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز وتحديد نحو ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعريفاتها التقييد بالحيثية وان لم يصرح به لكونها في الذهن الخصوص مع تعليق الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث ان له علاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصي عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا الحد وان قيد الوضع فيه بما قيد به في المشهور اذ يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ومن جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا وظهور المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال لبقاء النقض بمستعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغني بذلك عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما استعمل اللفظ المشترك في اصطلاح التخاطب في احد

(في هامش الصفحة: بما استعمل به)

معاينة لا لكونه موضوعًا له بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لا لكونه موضوعًا له بل لقصد
البلاغة والتجنب عن استعمال الكلام العامي المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع
صدق حد الحقيقة عليه لكونه فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض الحدان طردًا
وعكسًا ولا يندفع ذلك بضم ما قيد به الوضع في المشهور انما يندفع باعتبار الحيثية في
الوضع ومع اعتبارها يلغو اعتبار القيد المذكور لحصول الاستغناء عنه بقيد الحيثية
فالاصوب الاكتفاء به والقاء ذلك القيد كما فعله المصنف فان قيل اعتبار قيد الحيثية
انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به واما
المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازي ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك انما يقتضي امتناع الحيثية التعليلية في المجاز
دون التقييدية وليس التعليق منحصرًا على ما يشتهر في العلية كما في الحقيقة على انه يمكن فيه اعتبار
الحيثية التعليلية نظرًا الى ان عدم الوضع في الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة
التعليل باللازم تقتضي صحة التعليل بالملزوم فتأمل   والا فمجاز لا يخفى ان تعريف
المجاز على هذا يدخل فيه الالفاظ المستعملة في غير معانيها غلطًا كقولك خذ هذا الكتاب
مشيرًا الى فرس بل الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق السالبة بانتفاء
الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد تكلف لاخراجها بان الكلام في
الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق بغيرها غرض علمي يعتد به او يقال المقصود
ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بالحد الجامع المانع والاولى ان
يقال انه لما كان الظاهر من السالبة في العرف سلب المحمول وكذا من المنفي الوارد في
الكلام المقيد توجيهه الى القيد كان المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال
في غير الموضوع له والظاهر من الاستعمال ما كان صادرًا عن قصد وروية والغلط ليس
كذلك لا يقال قد يصدر الغلط عن القصد والروية وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ
لما استعمله فيه او مناسبته له لانا لا نسلم تحققه مع توهم الوضع بل الظاهر ان الاستعمال
الناشئ عن اعتقاد الوضع للمعنى او مناسبته استعمال صحيح داخل في الحقيقة او المجاز وليس

والقاء خ

يعدونا

غالطًا

يعدونها من اللفظ في شيء ولذا لا يقال في العرف لمن استعمل لفظًا على هذا الوجه انه غلط
في استعماله وان قيل انه اخطأ في اعتقاده ولان قيل انه غالط فالمراد انه غالط في
الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظاهر وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال
موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع اللفظ بمعنى فاستعمله
فيه لاعتقاده انه موضوع له كان الاستعمال صحيحًا وان لم يكن كذلك في نفس الامر ولو
اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك هذرًا او غلطًا كان فاسدًا وان
اتفق احدهما في الواقع فالحقيقة على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم
والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده ويحمل قيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورًا
في حديهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة فيه فان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقد المتكلم
موضوعًا له ليس مستعملًا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان مستعملًا فيما وضع
له في الواقع وكذا المستعمل فيما يعتقده موضوعًا له ليس مستعملًا في غير ما وضع له من حيث
انه غير ما وضع له وان كان مستعملًا في غير ما وضع له في نفس الامر وقد تبين من ذلك
وجه آخر للاحتياج الى الحيثية في التعريف سوى ما تقدم فلا تغفل واعلم ان علماء البيان
زادوا في تعريف المجاز قيدًا للاحتراز بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا
بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع
له مع لازمه كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية
في اصطلاحهم قسم آخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم
من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله
علماء البيان فاصطلاح الاصوليين وارباب البيان في معنى المجاز مختلف فالمجاز الاصولي
اعم من المجاز البياني والسر في اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض
في العلمين فان علم البيان لما كان باحثًا عن الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد و
كان التعبير عن المعنى بطريق الكناية في طرقها مشهورًا ممتازًا عن غيره باقسام واحكام
كثيرة كان المناسب جعله اصلًا برأسه مستقلًا بنفسه وتقسيم المجاز مع ذلك يوجب تداخل

المجاز الغير وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسما للكناية مباينا لها وزاد وافي حده ما يمنع عنها وامّا علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب الشرعي والمنا لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل لانتفائه بل يحتاج الى القرينة وهو عبّر الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية مخصوصا اي تصافر بامكان ارادة المسمى فمما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها وليس اللفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية ما اريد منه لازم المعنى كما ذهب اليه صاحب المفتاح لا تجه بحثنا عنها لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره على هذا القول لكن مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما ينفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على موافقتهم لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت منع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول لانهم تشاجروا وتخالفوا في ذلك بينهم كما هو معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين كما قلنا والظاهر ان النزاع في المسئلة لفظي يبتني على ما ذكرنا من اختلاف الاصطلاح في المجاز وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل بالمنع ايضا لا يمنعه بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص و القايل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة وكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن الاصطلاح ليس باولى من بنائه على اصطلاح آخر بل الظاهر هو الثاني لحصول صاحبه

الالتفات

الالتفات الى ما عرفوا به المجاز حيث سقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام من جوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم انما قيدوا تعريف المجاز بالقرينة احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد منها ما يمنع عن الارادة بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن الارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا لا دون ذلك واضح ثم اعلم ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه والمراد بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال الشايع المتحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كالكثير من المنقولات والحقايق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شايعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في قصد الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول الافادة بالاستقلال فاطلقوا التعيين على ما يشملهما ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان عين الموضوع للدلالة على المعنى المجازي لكن دلالته عليه ليست بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض في هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات وان المجاز كون الدلالة فيها هي اللفظ بشرط القرينة دون المجموع و اعترض بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ المشترك

فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا انتفاؤه في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي
مشروطة بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة
غيره وهو المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك تدعي الدلالة على كل من معانيه بنفسه
وعدم الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة
بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة
المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزءا من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا ان
تحققه من الموانع اللازمة التي لا تنفك عنها اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور ان
الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية المذكورة والحاصل ان غاية فعل
الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه
من دون قرينة ليست كذلك قلنا لا نسلم ان الاشتراك من الموانع وتوقف المشترك على
القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة فيه انما هو لدفع مزاحمة الغير لا لحصول الدلالة
بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة
العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة تندفع
المزاحمة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف
المجاز فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا تتحقق اقتضاؤها الا بها ولو سلم استمرار المانع
مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض الداعية
الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد بل مما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع
النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك المانع
عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ
او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم ومقصود له
وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة
المستعمل ولذا ترى ان كثيرا ما يوجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع
بانتفائها فان المجازات انما تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على

معانيها

معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان الشكية قولنا رايت اسدا يرمي انما دل على معناه
الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرفت عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن
من ذلك الى ان المراد ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع
فلفظ الاسد قد دل على معناه الحقيقي دلالة وضعية منفكة عن الارادة فالمجازات بما
سرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة
الجارية على لسان مثل النائم والساهي والهازل فانها تدل ايضا على معانيها الحقيقية
التي وضعت لها مع صدورها عمن لا قصد له بها ومثلها الالفاظ التي اختلفت فيها الا
صطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان
المستعمل لها اهل اصطلاح آخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى
افهامهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة
فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي الا انها انما يصرف عن الحمل على
المتبادر لا عن اصل الفهم والتبادر كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ
ايضا انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالات الوضعية و
لا يعقل فيهما اعتبار الارادة لان المتضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن
الملزوم فالمعنى المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم
مدلول للفظ غير مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة
كما مر ذكره وبالجملة فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول
بتوقف الدلالة عليها كما صرح به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة
من طريق الالفاظ لان العلم بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور
ظاهر والا انتقل الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته
ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور والتسلسل في الدلالة وهذا ان اريد توقف
الدلالة على العلم بالارادة وان اريد توقفها على الارادة الواقعية ان لا علاقة بينها
وبين دلالة اللفظ الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على

فيه ان الدلالة لا تتوقف على الارادة

للارادة ولا تعتبر الارادة في معناها ايضا وانها ليست لا لفهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء
علم كونه مرادا منه منفردا او منضما مع غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم ارادته ولا عدم
انتفائها والحاصل ان الدلالة شيء والارادة شيء آخر وانهما قد يجتمعان في شيء واحد
بكون مدلولا للفظ مرادا منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة كما عرفته مفصلا
و ح فالنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك يفهم منه جميع معانيه باسرها
مع العلم بوضعه لها ولا نفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها
في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة الا ان الارادة
ليست معتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة الحرف على معناه
مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان
يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ان الحرف ما دل
على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي
هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في
جملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالة اللفظ بنفسه ان دلالته
على المعنى ليست بواسطة قرينة ما نعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه
اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى
لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق بهذه الجملة فان مجرد تعلق
المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء
على تقدير مضاف في العبارة وادعاء ان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه
به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف في شرح اقوال النحاة لفظ
اللفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة
بمعاني غيرها حروفا وفساده ظاهر فان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره
انه انما يفهم بواسطة لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق
به قلنا هذا بعينه هو ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى

في غير

في غيره ان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال
المذكور بل انما يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
مما شاع وذاع حتى خرق الاسماع ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره
الاكثرون في وضع الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له هذا
الكلام الا مع كونه مبنيا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي في ورود السؤال
المبتني على عدم الاستقلال وان كان يجري في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة
بنفسه بالمعنى الذي ذكره مع عدم استفادته من اللفظ يستلزم الدور لان اريد بالمعنى
الاصلي المأخوذ فيه الموضوع له كما هو الظاهر فانه في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع
والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يتحصل به معنى الوضع ثم ينظر في صحته وفساده
كذا قيل وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل اللفظ باعتبار الاغيار فيما
يناسبه ويتصور هذا الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا
جهالة المعنى المأخوذ في الحد ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته
على المعنى بواسطة قرينة مانعة عن غيره ذلك الاشكال من اصله ولم يرد ح الا ما
اشير اليه من عدم استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظ من دلالة اللفظ بنفسه
ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة
المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة يقتضي فساد التعريف
والمحقق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وضع
فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا انما
وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء
معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء مثلا ما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل
فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه
فيتعلق بمتعلقه فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق
في تحقق المعنى الحرفي في نفسه وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر

المتعلق في دلالته على معناه الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى
لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق ح ضروري لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة
المطلقة التي يصلح للتعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء فيرد انه على هذا التقدير
يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف
اخرى وهو مع فساده في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان
يحكم عليه وبه لا يصح منه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى
دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع
وضع لفظ المعنى فهم المعنى عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الذكر
فيه بذكر المتعلق تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال ولو فرض امكانه
فاي فائدة في هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق
بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط
في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من
لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق
بينهما ومع عدم ظهور فائدة لهذا الشرط اصلا لا يخفى ما فيه من التحكم والتمحل وايضا فاين
الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء
اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مناف لاسميتها وما قيل
من ان التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها لغاية وهو التوصل بها
الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكر المتعلق فيها لتتميم الدلالة
لا لتحصيل الغاية فهو تحكم اذ التحقق في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور واما انه
لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما للدلالة وفي
الاخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما
اشترط الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في حصول المعنى
في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه

امرا نسبيا

امرا نسبيا لا يستقل الا بالمنسوب اليه لا يتحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه
لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكره ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه او
لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم
كون المجازات باسرها حروفا لقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على
القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه يدل على معنى في غيره كالحرف و
استقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام في المجاز
من حيث انه مجاز فانه مع اشتماله يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور فان
قلت عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة
على معناه ضرورة ان استقلال الحرف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه
فحمل عدم الاستقلال في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع
الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع
امكان التعقل وانتفاء المانع فلو كان تعقله ممتنعا لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر
المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لقصوره الدال فان معنى استقلال اللفظ
في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع لا ينافي كونه تاما
لاقتضائه مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان
استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس كذلك وفيه التعيين مع التوقف على
ذكر المتعلق تعرف ما بقي في جواب المنفي في المشترك هذا وانما بنينا صحة الجواب المذكور
على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات النسب كما اختاره المتأخرون
اذ على القول بانه موضوع للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى مستقلا لا توقف
له في وجوده وتحصله على ذكر المتعلق فلا يمشي حمل الحد على عدم استقلال المعنى
في نفسه اذا ادعي ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع
له هو النسب المطلقة قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء

موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في الجزئيات فالحروف ايضا لو كانت كذلك كانت
معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها ويتأتى معه الحمل المذكور على هذا القول ايضا
وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث المورد عليه وفيه
نظر اما اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في النسب المعينة
الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة
فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ
وطريقة الواضع وانما التزموا ذلك في الضمائر واسماء الاشارة لمنع اللغة عن استعمالها
في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار
اليه غير معين ولا مانع من ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا
يصح قياسها على ذلك ايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي تستعمل فيها الحروف
ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم
النزاع في كون الحروف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي
وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت المعاني التي تستعمل فيها
الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنا حقيقيا
فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ فيه كما تكرر
في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى
علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقة غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا
يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها
مركبة منها ومن غيرها لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرناه العلاقة هناك باعتبار
كون المعنى فردا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتبار مناسبة للمعنى
الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة لتستعمل في جزئياتها
وكذا اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند
الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتأمل واما ثانيا فلانه قد صرح

بان ذكر

بان ذكر المتعلق بالحروف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم استقلال
الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق في ضرورته
وكان اشتراط الواضع معه منافيا لا يقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية لما كان على
هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور
فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم تكن امرا زائدا على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة
كان اشتراط القرينة ايضا اشتراطا امر ضروري على ان اشتراط القرينة امر يعلم من تتبع
الوضع وهجر الواضع عن المجاز مطلقا من دون ان نثبت التعرض لهذا الشرط في خصوص
الحرف ليس له وجه يعتد به ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة با
لوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات
لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين
اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في
الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني من المشترك هو
علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه
الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث
انها افراد لعنوان كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تعين المعاني
عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في
هذه الالفاظ لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان
اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد من وجهين احدهما ان
المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنتفي ههنا انما هو الدلالة
التفصيلية واما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى
ان المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فافراد
المشار اليه القريب باسرها مفهومة من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل
كما في المشترك بل على وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس في

اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية بخلاف المجاز فان
الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي
اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما نظريا سوق الجواب لاولى الملحقين بالمشترك وهو
ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني مزاحمة الغير لا لعدم
المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ عليه لولا وجود
المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له و
الفرق بينهما جلي اعلم ان ما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى اصطلاح
الشائع المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة
على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال
الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد عينها للدلالة
على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين
الى الاشخاص للفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص
والجزئيات وهو ان كلما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما قالته
من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك
على القول بوجوب نقل الاحاد في المجاز فان استعمال الواضع حينئذ مغلبة في خصوص
المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى
المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز
موضوع او ليس بموضوع انما نشأ من الخلاف في تفسير الوضع بخلاف النزاع في انه موضوع بوضع
نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف فيه امر معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الاحاد وعدمه
فمن ذهب الى وجوب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف في
وضع المجاز معنويا ناشئا من الخلاف في وجوب النقل فقد سهى سهوا بينا اذ النقل انما
يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان الوضع معنيين عام وخاص والعام يعم الحقيقة
والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق هو الخاص فمن

نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمصنف وغيره اطلق الوضع في حدي الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشيء
اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة المقام بينهما ومن نظر الى
اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يحتمل الا بالتصريح في الحدود قيد الوضع بما
يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز
بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول فانه اراد بالاول الوضع الابتدائي الذي لم يلاحظ فيه
وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه ولكل
اعتبار وجهة والامر في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فبالحري ان
نشير الى اقسام الوضع الجاري على السنة القوم المتكررة في استعمالاتهم فان ذلك مما ينفع الطالب
ويصرفه في المطالب فاعلم ان الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع
الشرعي واللغوي والعرفي العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك عند تعرض المصنف له انشاء الله
واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لا بد له
من تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تتعقل
الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان ونحوه فيضع
ذلك المعين لمعناه او نوعا من اللفظ صادقا على افراد هي الفاظ كهيئة المشتق والمركب
فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الموضوع شخصيا لتشخص
الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه
لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع
فيه هو النوع كان كذلك ايضا وان كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع
على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة
لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال
ليتأتى بذلك وضعها لمعانيها فان الوضع يمتنع بدون تصور الموضوع ومن تعذر
التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظاهر والظاهر من كلام قوم ان المستعمل في الوضع النوعي
ليس الا افراد النوع وجزئياته المتخصصة فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول

كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع بنفسه وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
اما الاول فظ وأما الثاني فلأن المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له
لمناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ الغير الموضوع
فيما وضع له لفظ آخر لمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان التجوز ثم
الظ في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في
المجاز بين المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع له وفيما الاستعمال المذكور بين اللفظين اي
المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح ليست معهودة في
استعمالات العرب ولا منصوصة في كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان استعمال الصحيح
منحصر في الحقيقة والمجاز فان قيل لا نسلم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز
استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ثم بل
المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة ولا تقييد في
ذلك اللفظ بكونه موضوعا ولا العلاقة بكونها بين المعنيين فيتناول الحد استعمال
اللفظ الغير الموضوع للعلاقة بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ و
العلاقة بما ذكرناه لابد منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام
الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه و
الموضوع له وايضا فلا يستريب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث
المتعلقة بذكر علاقة المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان
بان العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو
كانت المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين
المتشاكلين بل المتقاربين في معنى الآخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما
جزء الآخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ظاهر وعلى ان اعتبار الكلية والجزئية بخصوصهما
من بين العلاقات تحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا
يقرب من المجاز دون الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايا ما كان فلا ريب في كونه

خلاف

خلاف الظ والاصل والنظام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات
وغيرها مما لا يحصى ضرورة عدم الانصاف بخلاف الاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ
باسرها وللقائل ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته
وهو ممنوع اذ من الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لان الاستعمال
ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي التلفظ به بقصد الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق
في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي
ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص واعتباره في
المستعمل بنفسه وح لا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال في ذلك بحذ
فيه وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل
لا مطلق النوع اعني هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا
بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة
بالمبدأ المخصوص اعني الضرب وهو مدلول الهيئة التي وضع له اللفظ فانه كان الهيئة
الخاصة المتقيدة بمبدأ الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدأ بنفسه
فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع في
الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى منه كذلك
لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدأ الضرب بل وضعت هنا
للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ في الجملة وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى
ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين
المذكورين او للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ المقترن بها بخصوصه وعلى هذا
كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بتوسط مقدمتين احدهما ان
صيغة فاعل تدل على ذات ثبت له المبدأ الخاص المقترن بها وثانيهما ان ذلك
المبدأ المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف على
العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا

مطابقيا اللفظ بل من لوازم المدلول اذ الانتقال الى المدلول لا يفتقر الى وسط ولا يحتاج
الى زيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ معنى ما منه بدون
توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة
من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة لذلك فتكون
له تلك المادة بعينها لا هو اللفظ ويؤيد ما ذكرناه قولهم موضوع بالوضع النوعي اذ
المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اى نوع المجاز وليس المراد وضع
النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء بخصوصه هنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي
كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصا جزئيا ولا حقيقيا بل يتعدد بتعدد
المستعملين ويتكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصور بعنوان كلي
صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال فلا يكون نوعيا غاية الامر
ان التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ كاختلاف
المستعمل وان كان بخلاف ما لموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين افراده راجع
الى اصل اللفظ فانه اما ان يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات او في
المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب واعلم انهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا
المعنى اعني وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف في المادة
والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما
يختلف بحسب اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة
القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل هي محتاجة الى تكلف والامر في ذلك هين بعد
وضوح المقصود وانت خبير بان الاهمال المذكورين بالوضع النوعي باثبات في
هذا القسم ايضا فان الواضع اذا تصور زيدا مثلا اى الحروف المخصوصة وما
يعرضها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي الذي تصوره او كل فرد من افراده
المتشخصة بالاستعمال ولا حجر في شيء من الاعتبارين هنا وان تعين الثاني منهما
ثمة فتدبر واما باعتبار الموضوع له والوضع فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام

اما مع عموم الموضوع له او خصوصه صرح بذلك لان المعنى المتصور حال الوضع ويسمى في الاصطلاح
وضعا وعنوانا اما ان يكون معنى خاصا اى جزئيا حقيقيا او عاما اى كليا مقولا على ما
تحته من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى بعينه فيتحد
العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى آخر معقول بواسطة اخص منه او اعم فلا يكون
العنوان موضوعا له بل آلة التصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة والمتحصل
منها ثلاثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم الاخفاء
فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا
كالاول مما لا ريب فيه ومنه وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات
بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا وقد وقع الخلاف بين ائمة العربية والاصول في القدماء منهم لم يثبتوا اصلا وقال
الكثر المتاخرين بثبوته وادعوا ذلك في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة
وكذا التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل ما يستعمل
في غير مخصوص لا مشترك لم يستعمل فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور
المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار
الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال
التامة موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث اليه فالوضع في
جميع ذلك عندهم عام العموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراده الجزئية
الخاصة والقدماء زعموا ان الموضوع له في ذلك كله ايضا عام وهو معنى الكلي الذي
تصوره الواضع فهذه الالفاظ باسرها عندهم من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الوضع
والموضوع له فيه عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة
لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى المسببين سببي الصحة من الوضع
لصحة الاستعمال من الوضع والعلاقة فيجاز ان يقال هو انا ويراد به متكلم لا بعينه
وهذا ويراد به فرد ما يشار اليه وكذا الذي ويراد به شيء ما متعين بصلة والتالي

بظاهر فان القطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمالات المذكورة لا يقال هذا مشترك الورود
لانها لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتأخرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية
لوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى تسببين
لا ينفي اصل السببية في الآخر وبه يتم التقريب امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه
لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل واقع لنفي مجيء بامتناع نخلة للطويل
غير الانسان مع المشابهة للصيد مع المجاورة وابن للاب واب للابن مع السببية
والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز ولذا وجب اطراد الحقيقة ولم يوجب فيها
نقل الآحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف
في وجوب نقل الآحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال
فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما
فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان العلاقة
بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب اللغوية واللغة
لا تثبت بالترجيح بل انما تقتضي الصحة لحصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه
استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن
من التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة
اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع
اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك
امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للاستعمال ليس الا اذن الواضع وانما كان الوضع
والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط الصحة ولما كان الاذن
اكثريا مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن
عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك ان صحة الاستعمال
في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم
بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم

الحقيقة

الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى
ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر
لمنع الشرع او العرف والمنع العارض لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب
فان قيل هلا جوزتم ان يكون المنع في محل النزاع لامر عارض كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير
اللفظ عن وضعه الاصلي خلاف الاصل وانما ارتكبوه في تلك الامثلة تحفظا على قواعد
العرف والاشتقاق ولا داعي للخروج عن الاصل في محل النزاع فالقول به فيه مع بعده تحكم
محض لا يقصد به تصحيح المذهب على انا نقطع بان الواضع لم يضع لفظ انا وهذا ليستعمل
في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي وهذا معلوم لمن عرف اللغة وقد اعترف
به القائلون بعموم الموضوع له فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات
الكلية لا لان تستعمل فيها بل لتستعمل في افرادها لا يقال لعل هذه الالفاظ وضعت لمعان
الكلية واستعملت فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن لانا نقطع بان قصد المستعمل
في مثل انا وانت وهذا ليس الا الى الاشخاص الجزئية وانه ليس المقصود من تلك الالفاظ
بيان المعاني الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني
الكلية في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا لان الخصوصية على ذلك التقدير انما
كانت مفهومة من القرائن الخارجية فيمكن فرض انتفائها قطعا واحتمال اشتراط الواضع
في صحة الاستعمال وجود القرائن المخصصة لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده
الثاني انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر واسماء الاشارة والموصولات وغيرها
مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات لا حقائق لها ولا يخفى ما فيه فان القول
بان تلك الالفاظ على كثرتها [illegible] وغير ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قط
بعيد جدا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما
احتاج من نفى الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم
قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل او بامثلة نادرة لا عبرة بها من المفردات
كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها

كذا

و وضع الاسناد اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى الثالث
ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم اولا وبالذات تلك المعاني
لان العلم بالوضع سبب فهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال
الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شان المجاز واللازم
باطل بالضرورة فانه كثيرا ما يفهم الشخص المشار اليه من لفظ هذا مثلا مع عدم خطور
المفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك واضح الرابع انه لو صح ما ذكروه لزم اتحاد معنى
الحروف والاسماء فان من والى وعن وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء و
الانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال باعتبار اشتمالها على
النسبة بما يعبر به عنها من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية
يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال
صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي
معاني الابتداء والانتهاء والغرض اسماء ولكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما
لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت
الى هذه بنوع استلزام الخامس انهم صرحوا بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء
الاشارة ونحوها من الالفاظ التي وقع فيها النزاع لها معاني حقيقية ومعاني مجازية وكتبهم
بانهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض معانيها لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره و
هذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني
الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل والترجيح كما
سبقت الاشارة اليه ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي كونها موضوعة
للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو اما ان
يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام ويكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده الجزئية
الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين
الثاني هو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له امور الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا

بان هذا المشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي
للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات كلية عامة الثاني لو كانت
الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا
المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة
اما عن غير المشترك فظاهر واما خروجه عنه فلان المشترك باوضاع متعددة والوضع في
هذا واحد الثالث لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب استحضار ما لا يتناهى دفعة
لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب اما
عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا عنه
آنفا والمقصود ان هذا مثلا للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا انه للمفهوم المشار اليه وكذا
البواقي ونظير ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني
الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح عنه عن الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان
اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني فبمنع
انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد
عرفت انهم لم يثبتوا هذا القسم فلذا حصروا متكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتأخرون
فهم وان اثبتوا ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على
ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تقريب
المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا
ان اريد به تصوره على وجه التفصيل فممنوع وان اريد الاعم فمسلم ولا يجدي نفعا لحصول تصوره الاجمالي
بواسطة تعقل العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا القسم وهو ان يكون
الموضوع خاصا والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع جعل الجزئي عنوانا للتصور الكلي
الا اذا اعتبر منضما الى ذلك الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا لما
هو نوع زيد وح يكون كل من الوضع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني
من الاقسام المذكورة فلا يكون قسما مباينا لتلك الاقسام فتأمل **قوله** والاول

ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع لحقيقة شرعية كما ان الاول اي الحقيقة ينقسم باعتبار
الواضع الى اربعة اقسام فكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكان
اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع كان المجاز شرعيا وان كان
اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم
يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز فرع الحقيقة وتابع لها و
كل مجاز متفرع على معنى حقيقي مناسب لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسبا
للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد من
كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع في
نفس الامر وان لم يعلمه السامع بل وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول
بثبوتها ان فهم المعنى منها مستند الى وضع الشارع ايضا الا ان العلم بالوضع حاصل لكل احد
غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة الواضع لا يستلزم جهالة الوضع والمراد
من سببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا
كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى فيه انما استفيد
من وضع الشارع ابتداء من دون واسطة وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير
ان يكون الوضع بالتعيين دون الغلبة والاشتهار وبعيدا كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال
اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ ح هو الغلبة والاشتهار
لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة
والفهم فان وضع الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي
للتبادر على تقدير ثبوته فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا
الى وضع الشارع وليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي
ابتداء اذ مع حصول الاستعمال الشايع المقتضي للتبادر يستحيل استناد الفهم والاستفادة
الى الوضع كما مر مع انه لو كان السبب القريب فيهما وضع الشارع لزم اختصاصهما با
لعالم بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف ما يقتضيه

القول بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي هي اعم من السببية
القريبة والبعيدة كما ذكرنا وبما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع عن استفا ده
المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي ص وقد
صرح بذلك بعض المتأخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية
جرى عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع اتيا به فكانه شارع والا
فالشارع من قبل الله تعالى بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع وواضعه هو الله سبحانه وتعالى
قال الله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
وقد صرح اهل اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان
قلت قال الجوهري وقد شرع لهم يشرع شرعا اي سن ومعنى سن الامر بينه كما نص عليه في
القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه و
ضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام
اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة
بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع ولا يصح اطلاقه عليهم والتالي باطل بالضرورة ويتفرع
على القول بان الشارع هو النبي ص ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على
المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز
فيشكل القول بتعين حملها عليها لان المتكلم بها هو الله تعالى ولم يضعها لتلك المعاني
على ما هو المفروض ووضع النبي ص لها انما يقتضي وجوب حمل خطاباته وخطابات
من تأخر عنه من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين
الخطابات القرآنية والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية واللغوية
فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا
بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الحادثة ح متعين في الجميع
اما في خطابه تعالى فظ واما في كلام النبي فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد
يجاب عن ذلك بان وضع النبي ص لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرآنية

تعيين معنى الشارع

لا شاع الحمل على المعنى المجازي فيتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضع النبي
لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق
الهجر الكلي في المعنى اللغوي خصوصا في مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازفة بينة كيف
والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها
باحكام واجب تميزها عن غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا
فالصواب ان يقال ان تلك الالفاظ وان لم تكن موضوعة له تعالى على القول بان الشارع
هو النبي ص الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي ص والمتشرعة وجب حمله على
المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب
بذلك الخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه معنى اللغوي وان كان من اهل
العرف فالمراد معناه العرفي وان كان من اهل الشرع فالشرعي فلو كان مناط الحمل في خطاب
الله وضعه اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية
على القول بان واضع اللغة هو الله تعالى وفساده غير خفي لخطاب الله مع كل قوم جار
على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص
استعمال حقيقي بحسب ذلك الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ
حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع
كان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من اهل المتشرعة لا يقال ورود تلك الالفاظ
في القرآن سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي يتوقف على مسبوقيته لانا
الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون
مشروطا بورودها فيه فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما
لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي ص مسبوقا
بورودها وكون معانيها المقصودة منها توقيفية لا تعرف بتوقيف الله لا يقتضي بذلك
اللفظ لجواز توقيف النبي ص معنى هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فانه قبل الا ان نسلم
وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهيم

المقصود

المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمن حصل ذلك صح الكلام سواء بني على
اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب التوافق مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي
مع العجمي واما مع التوافق كما في تخاطب ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا
يجب التوافق لاصطلاح المخاطبين بل يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما يرجح بعضهم الحمل على خلاف
ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا خطاب الله
تعالى يجري بالنسبة الى كتابه سبحانه تعالى وخطابه اختص بعرف معلوم متميز عن غيره فان
ما ذكر من عدم تعين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الناس واما خطاب الله تعالى فلا يصح فيه
ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب لحمله فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات
وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى وان ثبت فاستوضح ذلك لشخص عارف باللغات مطلع
على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تشك
في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا
فخاطبته ص مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطبين
به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمال الحمل على غيرها مع
قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود ههنا تعيينه
بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما يقدح في المقصود
لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته
للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا لاجل المناسبة و
كانت القرينة قرينة لتعيين الوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في
المقصود اصلا اذ لا يثبت القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينافي ذلك كون
اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح في معنى لفظ
واحد حتى وجد له معان او اكثر فللمتكلم ان يستعمل في كل من تلك المعاني باعتبار
الوضع المختص به بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وله ان
يستعمله فيه نظرا الى علاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح

لا استعماله هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ
على الأول حقيقة مطلقا سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله هو
وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير بغاية الأمر انه غير وضع المتكلم في البعض وحينئذ فلا يحتاج
في شيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي ذلك و
التعويل عليه لئلا يعول على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع الذي يبنى عليه الاستعمال
نعم لو استعمل اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ مجازا
وكانت القرينة قرينة التجوز ولا حجة في ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على
الحيثية والاعتبار ولما كان المصحح في اعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبته
للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول مجازا على الثاني لتحقق المغايرة في الاعتبار وان
اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع
فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او با
لغلبة والاشتهار المنزلين منزلة التعيين والتخصيص ويكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي
بعض آخر بالغلبة والاشتهار فعلى الأول في الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي
وضع تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك للنبي ص بطريق الوحي والالهام
فاستعملها النبي ص فيها وكذا المتشرعة تبعا له ص وهذا اوفق بالاعتبار وبنسبة الوضع
الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشريعة وجاعلها وواضع الشرع و
جاعله هو الله تعالى الثاني ان الواضع لها هو النبي ص وهذا هو الظاهر من الاصوليين
على ما يشهد به تتبع كلامهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان
المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعى ان الشارع اسم لنبينا ص وحقيقة عرفية في
اطلاق النبي المخصوص بشريعته ولم يثبت ذلك والثاني انه يحتاج على هذا الى ان يلتزم تقدم وضع
النبي ص لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حملها على المعاني الشرعية
ايضا وهو وان كان ممكنا لما عرفت من جواز التوقف الغير الورود في الكتاب الا ان الظاهر
حصوله بينهما درج فيه وما لم يرد نصا هنا كما تذكره يحتمل انه اخذ تبين به الحقيقة او بشرط بقدر

يلزم

يلزم من التوقف عليه التوقف على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقف فيه من جهة الكتاب هكذا
ايضا على انا لو سلمنا عدم ظهور تأخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الأمر هنا دعوى احتمال
التقدم والتأخر وانه لا اقل من عدم ظهوره لتقدم ومقتضى ذلك التوقف في الحمل على المعنى
الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم الثالث ان الواضع فيما ورد من تلك الالفاظ
في الكتاب هو الله تعالى وفي غيره ذلك النبي ص بناء على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه
في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ص لثبوت التفويض اليه في بعض الاحكام كالزيادة في
اعداد الصلوات المكتوبة وجعل النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس
وتحريم المسكر عدا الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض الذي يقول به
المفوضة الذين هم فرق من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى
ان الله تعالى خلق محمدا ص وفوض اليه امر العالم وهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه
امر الرزق من دون الخلق او انه فوض العباد في الفعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض
بهذه المعاني من ضروريات الدين او المذهب كما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة و
لعنهم والبراءة منهم هو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني تفويض
الاحكام فالاخبار الدالة عليه من طريق اهل البيت اكثر من ان تحصى وقد عقد
الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد ابن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد ابن يعقوب الكليني
الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا فيه كثيرا من
الروايات المعتبرة التي هي نص فيها كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انه
سمعهما يقولان ان الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه
الاية فما اتيكم من رسوله فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل ابن يسار قال سمعت
ابا عبد الله يقول لبعض اصحاب قيس ان الله عز وجل ادب نبيه ص فاحسن ادبه فلما اكمل له
الادب قال انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال
عز وجل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان مسددا
موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق فتادب باداب الله تعالى

ثم ان

كلام في التفويض

ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين
والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد الركعة في المغرب
فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول
الله ص النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله له ذلك والفريضة والنافلة احدى
وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله في السنة صوم
شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان وصوم ثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز
الله له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله ص المسكر من كل شراب فاجاز
الله تعالى له ذلك وعاف رسول الله ص اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى عنها نهي
اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون
بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض لازم
فكثير المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص
لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله تعالى بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص
لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق
امر رسول الله ص امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم
لله عز وجل وبموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه
فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان
رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله جل ذكره له ذلك وذلك قول الله عز وجل
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وبرواية زرارة عن ابي جعفر قال وضع رسول
الله ص دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع من غير ان يكون
جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطيع الرسول ومن يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار
وغيرها ان الله تبارك وتعالى انما فوض احكام الشريعة الى نبيه بعد ان اجتباه بالهداية
الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة لما نعم

من الخطا

من الخطا والزلل في القول والعمل لعلمه سبحانه بان كلما نصبه ويحكم فهو حكمه عز وجل وكذلك كان
نصبه ونحيه في احكامه التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله عز
وجل وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب ومع ذلك فقد حكم فيها النبي ص ووضعها فهي احكام النبي
وموضوعاته ومن حيث انها صدرت من اسباب مقتضية لها من قبل الله تعالى عز وجل مع تعقبه الاجازة
منه والامضاء فهي احكام الله عز وجل ظهرت على لسان نبيه ص وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول
فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وكان حمل
الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه
العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى وقوله عز وجل قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني
ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه من الله وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها
ورد فيها ذلك قال الله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر قال سمعته يقول ان الله عز وجل
لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله الحديث وعن ابي عبد الله ع
انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال
وعنه ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله
شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزله
الله عز وجل فيه وعنه ع اني لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في
النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال
علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله تبارك وتعالى يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع
قال قد ولدني رسول الله ص وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة
وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك
كما انظر الى كفي ان الله عز وجل يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع
فقال ان ذلك في كتاب الله تلا قوله ونزلنا عليك الكتاب الاية وفي العيون عن ابي الحسن الرضا

ع قال ان الله

نخ رسول

٧٦

قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله عز وجل لم يقبض نبيه حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن
فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل
ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في خطبة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال
في كلام له ام انزل الله عز وجل دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان
يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه واداءه والله سبحانه يقول ما
فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء لنا الثاني الكثير من الروايات الدالة على تفويض الاحكام
الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة ع ففي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل ادب
رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا فما فوض الله عز وجل الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله ع قال لا والله ما فوض الى احد من خلقه الا الى رسول الله ص والى الائمة ع قال
عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء
وعن موسى بن اشيم عن ابي عبد الله ع قال له يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود
فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص فقال ما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد فوضه الينا وفي البصائر عن ابي
حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو حلال
لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن رفيد مولى ابن
هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا
يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة ع لا يلائم ما ثبت من استكمال
الشرع في زمان النبي ص كما قال الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما
علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد من ان حلال
محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على التفويض
في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص والائمة
واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال وللنظر فيه مجال فان ثبت التفويض فلا اشكال في

صحة القول

تحقيق وتقسيم على القول بان وضع الحقيقة الشرعية بالغلبة

صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله ورسوله حقيقة على هذا التقدير والا فالقول
بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به ولو من باب عموم
المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص
وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فالامر يعتبر في صدق النسبة الى الشارع تحقق
الغلبة والاشتهار باستعماله او لا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كون اول من استعمل اللفظة في المعنى
الشرعي او لا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه وزمان
ورود خطاباته فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله عز وجل في الجميع لان كثيرا من تلك
الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ فيه من الكثرة
حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير نفي القول بان الواضع هو النبي ص
في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم يضم بالاستعمالات الواقعة في الكتاب
العزيز وان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة والحج بكثرة ذكرها فيه هو الله
عز وجل وفي ما عدا ذلك هو النبي ص ويحتمل ان يكون الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي ص
وفيما ورد فيه هو الله عز وجل والنبي ص بمعنى ان الواضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود اللفظة
القليل ما لم يدخل في حصول الغلبة قطعا اذا لم يكن مسبوقا لحصولها وبكثرة الاستعمال الوا
قع
بعد ذلك من النبي ص استعمال بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول
بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله عز وجل وفيما عدا ذلك هو
النبي ص وعلى الثالث فالواضع هو النبي ص فيما لم يرد فيه كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه جاز
نسبة وضعه الى الله عز وجل والى النبي ص لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذه
التقدير منهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة
الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في نفس النسبة
انه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال
الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع
والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة

مدخلية في حصوله لانه الاصلية في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال اهل الشرع فرع استعمال الشارع وهو المتفصل في الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال الوضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الاخر في الاشتهار فانه بالتعيين يأتي فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار فيما يأتي فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم ووضح من تقسيم اللفظ هي اللفظ الذي يستفاد منه المعنى بوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشرعية الشرعية الا في الاعلام وغيرها من الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق بالحكم الشرعي وكانهم اكتفوا المتقيد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان الظاهر منه اخذ الصفة واعتبارها والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ مسبوقا بالمعنى اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف الشرع معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل والارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة لا لمجرد تحققها لكن الظاهر ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيها وضعه الشارع لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية ثبت لها معان اصلية معروفة كما يظهر من التتبع وحينئذ فالمعاني الشرعية لتلك الالفاظ باسرها تناسب المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار المناسبة والا لكان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة بقي ههنا شيء وهو انه قد تحقق في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن الحاجب وغيره من المعتزلة انهم قالوا انها مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا والحقيقة الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم النوع خاص منها وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظا او معناه او كليهما وان القسم الاخر منها وهو الذي قد علم في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام المحقق العضد من شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان

الحقيقة

ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلثة من الموضوعات المبتدئة دون المنقولة وقيل بل هي كذلك على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل التفتازاني وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان المحقق من الاقسام هو الثاني خاصة دون الاخرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرناه اشتراطهم انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية فان ما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الدينية فيكون قسما من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ الاقسام في الحصر الى الواقع فالحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي فالمراد من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين وما يتعلق بالقلب من اسماء الافعال ما هو من الفروع وما يتعلق بالجوارح وانت خبير بما في هذه الدعوى وبطلانها فالمقطوع به ان الصلوة والزكوة وغيرهما من افعال اسماء الافعال مجهولة المعنى عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم بان جميع اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم محض لا يلتفت اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها من الحقيقة الشرعية انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية فان الحقيقة الشرعية ثابتة في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظاهر كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب الكليين ومع ذلك فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي للحقيقة الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير النزاع في الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع وح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف اهل اللغة ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك انحصار قسميها الاخر في الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقق والوجود فيه ايضا والحقيقة

الشرعية حقيقة دينية كانت الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات
للحقيقة الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق المحقق في الحقيقتين وان اختلفتا بحسب المفهوم والافراد الممكنة
المقدرة فان ذلك لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح فلا يتصور نفي الحقيقة
الدينية خلافا لبعض المخالفين في الحقيقة الشرعية وان فرض ان مرجع الخلاف هناك الى الايجاب الجزئي و
السلب الكلي على ما عرفت من التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف وان النزاع ليس الا في ثبوت
الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع على
ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة
ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتامل **قوله** وان كان بوضع اهل
اللغة فلعموم بدلها من العبادة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد الاقوال في المسئلة ذهب اليه
ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة اصطلاحي من البشر اما من واحد
او جماعة تواطئوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التوقيف بالاشارة والقرائن مع التكرار كما
في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل
ان واضع اللغات هو الله عز وجل ووضعه مستفاد من التوقيف اما بالوحي او بخلق اصوات
وحروف يسمعها واحد من البشر او جماعة او علم ضروري بوضعه اياها واليه ذهب الاشعري
وتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها هو الله عز
وجل وللبعض الاخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون
فقال الاستاد ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري المحتاج اليه في التوقيف توقيفي والباقي
اصطلاحي وقال الاخرون بالعكس من ان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف
وقيل بالتوقف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها نقلا ذهب اليه
القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى المحققين وفي النهاية الى جمهورهم وقال ابن
الحاجب الصحيح هو التوقف ان كان النزاع في القطع وان كان في الظن فقول الاشعري واليه مال العلامة
في النهاية والكثير المتاخرين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو المتجه هنا وهو ثبات ظهور التوقيف
وانه ليس بقطعي لنا على الاول مضافا الى بعد اهتداء العقول الى مثل هذه الاوضاع المشتملة على

دقائق الحكم ولطائف البدع من غير توقيف من الله ظواهر الآيات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف
العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات
نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما يصلح به تفضيل آدم على الملائكة كما يقتضيه سوق الآية وعلى
التقديرين فتعليم اللغة مراد منها ويشهد للاول ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم حروف
المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب نزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه تكلم عليه
جميع تلك اللغات وقد روى عن جعفر الصادق عن رسول الله ص قال قلت له يا رسول الله
كل نبي مرسل بما ارسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب نزله على آدم ع قال كتاب
المعجم قلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث وعددها الى آخرها وفي تفسير الامام العسكري عن علي
ابن الحسين ع في معنى الآية علمه اسماء كل شيء وفيها ايضا اسماء انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه
وفي حديث الشفاعة عن نبينا انهم يأتون آدم فيقولون له انت ابو الناس خلقك الله بيده واسجد لك الملائكة
وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة
ومما اشتهر من ان اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل وان العرب من ولده فهو من
المشهور الذي لا اصل له لان جرهم وقحطان وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد
كانوا قبل اسمعيل بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية آدم على نبينا
وآله وع ثم آل عدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل فان قيل لو كان آدم عالما
باللغات كلها كما قلتم فما السبب في اختلافها بينهم قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل واحد
من ولده لغة واحدة ثم بقيت تلك اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة فكانوا
يتكلمون فيها مدة حياته فلما تفرق ذريته في نواحي الارض وتكلم كل واحد منهم بلغة واحدة
اختارها من بين اللغات اذ كان التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة ثم غلبت
على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول منهم فنسوا سائر اللغات وصار كل فريق
منهم يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو السبب في اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها
قوله عز وجل ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة

اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب انه لا اختلاف في تصويب جرم اللسان
الذي هو عبارة عن الجارحة المخصوصة في افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء
اشد وابلغ وبدائع المصنوعية ابلغ واكثر فكان ذكره في الايات اولى واحوط ومنها قوله تعالى
وعلم الانسان ما لم يعلم فان المراد انه كلما يعلمه الانسان من العربي والبيان فهو بتعليم الله
عز وجل الا ما علم هنا فتنبه اليه لا في زيادة العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار وانه علمه
اصول العلوم والصناعات وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد ان رتب عليها
من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التفهيم التعليم هي الوجود المقتضي والعموم
مع فقد المانع واستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل
الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء ان اللغات
اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور والتسلسل لان الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين
قصد الاخر ولا يكون الا باللفظ والكتابة الموقوفين على الاصطلاح فان اتحد فالدور والا فالتسلسل
وان انتفاء التوقيف يستلزم امكان تطرق التغيير على الشرع بتغيير لغاتها مع عدم الاشتباه
وبطلان التالي ضروري والكل كما ترى ولنا على الثانية عند انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر
من الاستدلال اما الاية الاولى فلامكان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من
خلق اخر والاقدار على الوضع او الالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها او مسمياتها او صفاتها
والمعلومات مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الحيوانات او نحوه واما الثانية فلامكان
ارادة الاقدار والالهام او اختلاف صور النطق والاشكال فانك لا تكاد تسمع منطقين متساويين
في الكيفية وهو من الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد فيها انه يعلم ما لم يعلم بالقلم او ما
عدى اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق سائر القوى واما عداها او نزول الايات
ونصب الدلائل ومع قيام الاحتمال في الادلة كلها فالقطع منتف بالضرورة واما الظهور فلا
لانا نأسرها على خلاف الظاهر من اللفظ او القرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله عز وجل
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق وضع اللغة على الارسال ولو كانت
توقيفية لا يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف

التوقيف

التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات والعلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى
نبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول او الى رسول قبل رسالته الى قومه اما لتقدمهم كما في ادم
في اوائل هبوطه الى الارض وعدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيهم في غيره بان
يتعلموا منه اللغات والا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح
توقيفا لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالا
صطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور والجواب منع توقفه
على الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد بالقرائن كما في الاطفال احتج من قال ان القدر
الضروري اصطلاحي دون الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم توقفه على سبق
او على وجه اخر ونقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقف على الوحي لامكان
التوقيف ابتداء في بعض الوسائل كخلق علم ضروري او بالاستفادة من القرائن والاصل
في هذين القولين قول ابي هاشم وان شعرها ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري
دليل الهاشمية والاشعرية بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك بل اقتصروا على ذكر
الحجة لما اختصوا به من الاستثناء فحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجتي ابي هاشم
والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لها فلا يرد ان ما ذكر في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام
المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احد الشقين اعني القدر الضروري
وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاسفرايني هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف في الباقي
وهو خلاف ما في انها ينزع على هذا فحجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله حجة
المتوقف الكائن الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة الاقوال
بأسرها قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فلا لما عرفت من قوة ادلة التوقيف وينبغي
ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الواضع في الاعلام و
الحقائق الشرعية العرفية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن
الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها بالحقائق اللغوية
او بالحقائق المبتدأة فان تعليم الاشياء لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يصلح بتعليم البعض ايضا

واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب العملية العلمية الا جاء على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية في خطابات الله وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله او البشر مع تعيين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى

ثم اعلم انما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع له وفيه قول اخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما يرى من اختلاف اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل واحد الى كل وضع وهو معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية لما لم يحتج في وجود اللفظ الى حين نتعلم كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك الدليل عن المدلول كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدثت فيها الوضع لم يكن دلالة قبل حدوث الوضع على ما نفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان عين المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دلالة له عليه بعد حدوثه والى ان الحدوث الوضع اللاحق وزوال اثر السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث تدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير والا امتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين كالضدين والنقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب بالذات المتنافيين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما فيلزم الاختلاف في التخلف ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين او خلاف الفرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض والناهل للعطشان والريان الى غير ذلك وما سلم من منع الحصر وفي الجمع نظر احتج القائلون بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص ببعضها والا لزم الترجيح او الترجيح من غير

مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح للترجيح من غير انضمام شيء الى الواضع سواء كان الواضع الله تعالى كتخصيص الحدوث بوقته ام كان من البشر كتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على القول بان الواضع هو الله فالارادة وان صلح للترجيح لها لرجوعها الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما تكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان الجواب منع بطلان التالي لا منع الملازمة الا ان يقال ان المجيب قد بناه على اصول الامامية والمعتزلة في امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك فلا يعين الالفاظ المخصوصة منها فلا بد من مرجح اخر سوى الخطور والصواب بان يقال ان استحالة الترجيح والترجيح بلا مرجح انما يقتضي استدعاء الوضع مرجحا يصلح التعلق به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة المرعية مع وضع الاعلام والمناسبة الخاصة في صفات الحروف وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق والترغيب ولو سلم نوجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو الظاهر اذ ليس كل امر ثابت في الشيء فاهم مقتضيه ولا كل مناسبة دلالة عليه واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع الاول ان للحروف والكلمات خواص وطبايع كسائر الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة عجائب الاسرار وغرائب الاثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوداتها اللفظية والكتبية وانهوا بها ادعوا الى الوحي لا الابتناء وما

تفصيل الدلالة الطبيعية

اثبات الطبايع للحروف

٨١

ظهر لهم من اسرار الاسماء، والحق ان تاثير الحروف واختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا شك
فان للحروف المقطعة والعوذ والطاعات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات
وغيرها تاثيرات بينة معروفة تشهد لها العقل المستفيض والتجارب المكررة والامتحانات
الصحيحة ولكن قد طوى العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كانه غيرها
من العلوم السرية الحقيقية فلم يحظ به واحد بعد واحد من كان بلطف رباني او فهم
ثاقب نوراني وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم اذا عرفت تناسب
الالفاظ والمعاني في الذات والطبيعة وهذا ما انكره الاكثرون اما لانهم لم يتفطنوا
لطبائع الالفاظ والحروف اصلا ولانهم زعموا ان طبائع الالفاظ مما لا تناسب طبائع
المعاني فان العقل لا يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ موافقا بحسب الطبع لبعض
المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكرت من لزوم المناسبة للمتنافيين على
تقدير الوضع لهما وكذا لزوم التخلف والاختلاف على ما سبق بيانه والجواب عن ذلك كله
فان الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه مناسبا
لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا
ومنه يعلم جواز الاختلاف في المدلول فان امتناع منع امتناع المناسبة للمتنافيين
وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبة الذاتية فالطريق اليه امران احدهما الوقوف
على طبائع الحروف واثارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما الخصال
المرجح للوضع في المناسبة الذاتية كما زعم المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان
كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمتعهد الثبوت
والا فالمنع لكان قويا فقد تبين ان دلالة الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية
دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسئلة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور
من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعاني من الالفاظ مستند الى الوضع
دون المناسبة فان نفينا طبائع الالفاظ او قلنا انها لا تناسب طبائع المعاني كانت
الدلالة الذاتية ممتنعة قطعا والا كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل

بعد اثبات

بعد اثبات طبائع الالفاظ وانها مناسبة لطبائع المعاني بنوع التناسب الذي بين الالفاظ والمعاني
الحسي نفهم المعاني من الالفاظ عند اطلاقها بدون التوقف على الوضع وهو ظاهر واما انتفاء
الوقوع فلانا نعلم بالضرورة ان استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة
ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين بالعالم بالوضع وباختصاص العلم بوضع كل لغة بطائفة
اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها
باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو معلوم البطلان
فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز العلم بها والعلم بها يقتضي تحقق الدلالة الذاتية
فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط في القياس فغاية ما لزم امكان
الدلالة الذاتية حتى العالم بالمناسبة والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن الوضعية في
الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظاهر القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اول
جماعة فقيل ان المراد من ذلك دعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب
هو علة الوضع الذي هو السبب لدلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع
والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة
الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم في كتب
الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة ذاتية وليست
بوضعية فليس فيما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا في استدلالهم المنقول ما يشعر به
وقال صاحب المفتاح انما ذكرته يشير على ما عليه ائمة علمي الاشتقاق والتصريف من ان
للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما
وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا اخذ في تعيين شيء مركب منها
لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء الحكم كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء
من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يبين وان لهيئات تركيب
الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما في مسماها
من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس

لكرم ولا

تنبيه بطلان القول بالدلالة الذاتية

على هذا ولا يخفى ان مرجع التأويلين الى شيء واحد هو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمه فخصص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية ثابتة للفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى العقول وفي كل منهما نظر اما الاول فلما سبق واما الثاني فلو اختصاص العالم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى **قوله** وان كان بوضع طارئ الشرع لحقيقة عرفية عامة او خاصة واستفاد من كلامهم في هذا المقام انهم جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى بوضع طارئ انها مباينة لها وهو كما ترى فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء والنار والماء وغيرها مما لم تتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية ربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارية وقد بقي ان العرفية لو عمت فانما تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي مطلقا اذا الظاهر اطلاقها على الطارية المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية او لا يعتبر البقاء فيها اصلا وربما لاح من كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت طارية وهو بعيد وهو على تقديره هل تدخل في اللغوية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالان والحاصل ان الظاهر من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية عندهم واما العرفية فهل المعتبر فيها ان تكون طارية غير اصلية باقية كانت

او المهجورة او باقية اصلية او طارية باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاعم والعرفية بالمعنيين الاولين وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارية الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع الطارئ هو الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطارئ على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ المخترعة التي لم توضع لمعنى في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة العرفية فيكون الاول فانه يعم فتعتين الارادة وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربع حتى تعينت لذلك وليست لغلبة فيها من فريق دون فريق وطائفة دون اخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة والخاصة ما تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام المشخصة عن الحقيقة العرفية اما عن العامة فظاهر واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمل غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب من هذا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام تفارق العرفية العامة من الوجه الاول والخاصة من الثاني فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان تكون قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلاثة غير حاصر او تكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز

كما في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو واعترض بان خروجهما عن الحقيقة والمجاز مع صدق
الحد والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب بان المراد خروجهما عن الحقيقة والمجاز
اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز واورد عليه بانه يلزم بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى
الاقسام الثلثة المشهورة ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلثة دون
المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما ينسب
الى اللغة وينسب اليها لاختصاصه بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها
بشيء منها وانما اختص بالواضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى
وههنا فوائد مهمة ينبغي التنبيه عليها الاول قد طال التشاجر والنزاع بين العلماء في ان
الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية فذهب الى كل فريق واحتج
الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان
من ظن شبحا حجرا سماه به واذا تبين ذلك بظنه انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه
باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم تغير الامر
الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان
الانسان والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح الخارجي ثانيا انسانا
تبدل الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في الخيال المرتسمة
وان تغير الشبح والثاني بطلانه قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لان المرتسم في الصورة
صورة الشبح المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد
الاخر لانتفاء المطابقة فيهما معا وهم لا يقولون به فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا
للصورة الواقعية ويصلح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد الواقعية قلنا فلا يكون هدم لما
اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز اذن ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي
ويصح معه الاطلاقات باعتبار الاعتقاد فتجويز احد الامرين دون الاخر تحكم الثالث ان
اقصى ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية
لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج

الشيخ حجر اطلق لفظ الحجر ثم لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية لتبدل الموصوف الذهني

او مرتسمة في الذهن

او مرتسمة في الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان
قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صدقا ويعترض
ايضا الثاني بوجوه عليه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع
فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة
الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة
الذهنية فهو ايضا يدل على تحققها بعينه فقولنا زيد قائم بمنزلة ان يقول زيد قائم في اعتقادي
فينبغي ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا بتحقق النسبة الخارجية
وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم
تتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها
كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثالثها ان غاية ما
يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية والظاهر انها موضوعة للصور الذهنية
ولا يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات
الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثاني انا نعلم بالضرورة وضع
الالفاظ للمعدومات والممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة
للموجودات الخارجية واعترض عليه بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم انفا احتج
القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت الخبز وشربت
الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا يحصى انما يريد من ذلك
كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور
والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة او لوجود
القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب
الحقيقة بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو تحكم بالاتفاق واعترض بالمعارضة
بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات الممكنة والممتنعة فان ارادة الامور الخارجية
فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على



ما صرح به بعض المحققين فلا حاجة الى بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر
من الحاشية وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة المعلوم
بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية كالشيخ واتباعه انما
بنا على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما
تحصل فيه لانه بنا على ان صورته المطابقة حاصلة فيه ولانه كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود
لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات
هو ذو الصورة كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على
ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصور انما هي مرآة الملاحظة ولذا قد تحصل
الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين
للوجود الذهني وارتسام الصور وانا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي
لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات
قال بان الالفاظ موضوعة للموجودات الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة
لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك وانه ذلك مما
لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة
للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب
ان يراد في المسئلة قول ثالث هو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود
في الخارج وفيما عدا ذلك للامر الذهني فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه
قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد صرح ايضا بعض المحققين مدعيا
رجوع الاطلاق الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم في شان
المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي
انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي بل الظاهر
ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا
مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ واتباعه وامثالهما القول

بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا ولو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف
في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن لذي الصورة
وجود في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين
واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا
خارجيا وبين ما اذا لم يكن وان المعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول به
مطلقا ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول
انا ادركنا شيئا خارجا منا والتفتنا اليه وفي الثاني انا نجد قد التفتنا الى ما في انفسنا و
راجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج اليه ارتسام الصورة وانطباعها ادراك
الامر الذي لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثيل الصورة
في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباط به وانتساب اليه على وجه مخصوص
من غير انطباع صورة فيه كما ذهب اليه مثله القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على
هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء
دون غيرها الصورة الحاصلة في الذهن انما الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني
الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود في الذهن او الخارج والظاهر ان ذلك مما
لم يقل به احد فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية
وغيرها والقدماء منهم الى نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود
الذهني قالوا بثبوته مطلقا من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره ولا يتجه
على ذلك بعد تسليم ان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية
ان المعلوم هو الصور الذهنية مطلقا وان كان لذي الصورة وجود في الخارج ضرورة
انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا تتفاوت الحال باعتبار وجود ذي
الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة في الذهن وحضورها عند النفس في الصورتين
فدعوى ان الالتفات في احدهما الى ما في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجة
عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الضرورة

الوجدانية وما قيل من ان الصورة انما يكون لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها
بخلاف ما اذا كان له مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك المطابق و
يغفل عن الصورة بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك
فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون
احدهما معلوما بالذات والآخر معلوما بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل
الا بعد تحقق امرين معلومين ووقوع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما
ذكر على تقدير تسليمه انما يقتضي ان الحقيقة في الصورة هي شيء واحد هو المعلوم فيا احدى
المسئلتين المبنيتين على ريب متناقضين على الاخرى بناء الشيء على نقيضه من هذا
يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية
مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا
يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسئلة قولين اخريين احدهما ان اللفظ موضوع للماهية
من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما انكر
القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية وللصور الذهنية تعين القول بوضعها
للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية انما اراد
هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او للموجود الذهني
الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية اذ ليس المراد بالصور الذهنية الماهية
من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصور الذهنية بمعنى
العلوم لم تنتهض الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة
للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صورة ذهنية بل لم يصح
هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسمة
صورته في الذهن من غير التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها كالمتكلمين
النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني على
المعلوم دون الصورة بمعنى العلم وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع اي النزاع في

مسئلة الوضع لفظا وجعل مآل القولين الى تحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر
الخارجي اراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة الذهنية من حيث انها موضوعة قائمة بالذ
اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصور الذهنية اراد
بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليها الصورة واعترض عليه بان الوضع للماهية
انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي
مع قطع النظر من الوجود الذهني والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول
بالماهية اذ الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا لماهية الانسان من حيث هي ولا يعقل
له مع قطع النظر عن الوجود تميز عن ماهية الانسان امثاله اذ لا يمكن ان يكون
شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل نقول الظاهر انه ليس في هوية الشخص
امر سوى الماهية الكلية المقتضية العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى الماهية النوعية
نسبة الفصل الجنسي على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت شخصية بذاتها
فتلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا
آخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للشخص ماهية
سوى الماهية الكلية وظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة
للماهية الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي
وفي الذهنية للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا
التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما وهو الحق ان لا محيص عنه اذ
بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وسيما الذوات المعينة التي
لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي
او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او
وصفا محققا لم يوجد لكان هو القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية
كان فاسدا اذ نا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون
التفات الى كونها موجودة في الخارج او هو معلوم فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم

الخارجيين وجاء التردد في كونه موجودا في الخارج او لا ولو كان الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له
لزم ان يكون قولنا زيد موجود بمنزلة الموجود في الخارج موجود في الخارج وقولنا زيد ليس
بموجود في الخارج ليس بموجود في الخارج ولكان التردد في وجود زيد في الحكم التردد في وجود
زيد الموجود وعدمه ولو كان واضعا تحقيقيا له لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد
بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه والثاني يقطع بالضرورة والتحقيق
ان مراد القايل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن
رجوع القول بالماهية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته
مطلقا كلية كانت وجزئية فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين
الاولين الى القول بالماهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد
ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشيا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومثله
غير عزيز فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام **الثاني** توهم
كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء
ولا تاكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تقتد بالفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته
وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل برواية من علم فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له
خارج عن النهي وتقتضي ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول
الحل واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك
توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك
قطعا وهذا امر معلوم اذ لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة
ومشتقة مفردة ومركبة ليس الا ما هيئة من حيث هو وانها من حيث تعلقها كونها معلوم فان
المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكلما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم
بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكل
ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة اولا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم
الطهارة والمعلوم النجاسة ولا واسطة بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة واسطة بين

المعلوم

المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم
الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي
ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم
العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة
بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم
والجهل متعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة
لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم
الحلية او معلوم الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم ان الجاهل لم
يصح له الاجتناب الا مع العلم بالموضوع والمجهول كان قول القائل هذا الماء طاهر في قوة هذا
الذي علم انه ماء وهو معلوم الطهارة وكذا الطالب لم يحصل له طلب غير المقدور وكان العلم
من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته والجواب
ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو
المدعى وذلك واضح واما الطلب فقيه مضافا الى ان اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا
يوجب دخوله في المدلول كما هو الحكم ان امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي اعتبار العلم
قوله العلم من شرائط القدرة قلنا انه ان اريد ان العلم بالتكليف او تصور المكلف به بخصوصه
من شرائط القدرة فهو لا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان العلم
بتعيين المكلف به شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع
فيه الاشتباه بامره في الاول وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة
فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه
المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب عنه لاستحالته او لزوم الحرج والضيق
الشديد بالترك مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء
في مسألة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل منهما مشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب
احدهما يجب الوضوء بالاخر مع التيمم مقدما الاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور فلو

الواجب فيه اجتناب بالجميع كما ذكرتم لوجب فيها هنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس او المغصوب
بانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمأمور به في المشتبه
بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان
الجمع هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال المغصوب فان قلت اطلاق الادلة شرط
في صحة الطهارة شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين
في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم انما يلزم مع العلم بالحال واما
مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط لما امر به كما لا يخفى نعم يتجه على حكم الفقهاء بوجوب
التجنب عن المشتبه بالنجس بطلان ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكان الشارع نهى عن الوضوء
بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الاشتباه اذ الجمع بين
الطهارتين يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلم يترجح و ايضا فان اكثر
الفقهاء في مسألة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينهما وبين
الانائين المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس
مبني على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع
النصوص والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد فيه على خلاف
الاصل ولان طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الصحة مطلقا وعلم
ان من فروع المسألة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان
العادل اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك
والمجهول الحال في نفس الامر من عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق
الواقعيين وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في اية
النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع و
نفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها ويجب التفحص مع العلم بثبوتها والجهل بالحال
ولا يتوهم ان هذا الامر من قبيل المشتبه بغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو الشان
في ذلك اذ الدليل في الحصر وعدمه ليس على الضبط والا لكنا نقول حتى يدخل هذا في غير

المحصور

المحصور بل المناط فيهما التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت
عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك
عدم وجوب التفحص في الاجتهاد مع الجهل بالحال كما لو قال صل الى جهة الكعبة واعمل برواية العدل
فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لا طلاق التكليف
وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب التفحص والاجتهاد
مطلقا اذ التكليف مشروط بتقدم العلم ووجوب تحصيله تحصيل الحاصل ثم ان التفحص انما يجب
لو عارض الامر بالشيء النهي عما يشتبه به كما في المثالين المذكورين حيث ان العمل برواية العدل
واجب وبرواية الفاسق محرم والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فلو كان المشتبه في
مثل ذلك بحيث يدور الامر فيه بين ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه فيجب التفحص عن حاله مع التمكن واما
اذا لم يكن هناك معارض كما لو امر باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين
التفحص على المكلف بل الواجب عليه احد الامرين اما التفحص الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان
بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال كما في المثالين ويجب عدالة الراوي
بعد ان نفي الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر ووجوب التثبت في الاية متعلق
بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ومقتضى ذلك ارادة التفحص في التفحص عن حصوله
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي
ارادة السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على ما سبق العلم باجتماعهما فيه
وفيه بحث لان وجوب التفحص عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وعدمه
بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الاية
ان لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن التثبت في خبر الفاسق بترك العمل به برواية غير معلوم العدالة
من غير بحث وتفتيش لانتفاء التعارض على هذا التقدير والحكم بارادة التفحص والسؤال
في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه
ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم بالاية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي
لا بما تقدم العلم به بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر

الوافي بطريق البحث والتفتيش ونحوه كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل والترك وانما ذكر
البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق في حصول العلم لا اختصاص الامر به وقد ظهر مما ذكرنا
ان الشارع انما يريد من المكلف صفته فاما ان يبني مع ذلك ما يشتبه به اولا على الاول فاما
ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال اولا فان كان وجب البحث والتفتيش والا يبني على ترجيح
جانب التحريم او يثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه
فتأمل ولا تخلط التاسع قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير
والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير
وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلد تسعة
ايام وبعض العاشر او عشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع من
الاذرع عشرين ذراعا او زائدا عليه بذراع او ذراعين انه قطع عشرين ولمن اشترى رطلا الا
درهما ودرهمين او رطلا ودرهمين انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ
مع الشك في الزيادة او النقصان كما يقال زيد عليك الفا وهذا الصندوق يسع عشرة
الاف والمراد ان زيد عليك الفا او اقل بقليل او ازيد كذلك وان الصندوق يسع عشرة
الاف او دونها او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد يسمى تقريبيا ومقابله التحديد التحقيقي
فهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون ايضا
بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب واللبن
على المشوب بالماء اذا كان الخليط والمشوب يسيرا ومن هذا التسامح في اطلاق
العرف توهم كثير من الناس تغير الالفاظ عن معانيها الاصلية وصيرورتها حقائق
عرفية فيما يتوسعون به حتى ان من الفقهاء من سرى اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب
من كثير من التحديدات الواردة في الشرع كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد
البلوغ بالسن وتحديد اليائس وعشرة الاقامة والمسافة للقصر وغيرها من التحديدات
لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب و فان العرف مقدم
على اللغة في خطابات الشرعية ومنها ما ضرب من زعم صحة السجود على القرطاس لكونه

والحجر

والحجر الذي يطبخ ويشوى وان كانت الجبهة ملاصقة للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد على
القرطاس والحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولم يعد
ذلك الاجتناب اذ لا يقال في العرف انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد
لان العرف في ذلك كله مطابق اللغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها الاصلية
غير مهجورة عنها وانما استعملها اهل العرف في غير معانيها تسامحا منهم في الاطلاقات وتوسعهم
في الاستعمالات بمعونة القرينة الصارفة عن الموضوع له كما في سائر المجازات ولذا تراهم في مقام
التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويعرضون عن التسامح صفحا بل يتحاسبون على الذرة
والمثقال ويراعون الساعات والدقائق ويلاحظون النقير والفتيل وكذا الفقهاء لا تامل
لهم في ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والمواريث وفي تحديد الاعمار
وضبط الاجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب في بعض
المسائل غفلة عن حقيقة الحال ومما استقر عليه مرادهم في جميع ذلك او تعويلا على القرائن الدالة
على التقريب في ذلك البعض وايضا فانا نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص
المتألف من الوحدات المعلومات فاذا اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد
عليها بشيء ولا ينقص عنها بشيء فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير كتسعة مثلا وكذا
ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا
ساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير ولبعض المراد ان العشرة الا ساعة
فرد من العشرة بصحة اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والا لما صح
التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف
فيها وليس نسبة البعض اليه اولى من البعض الاخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع للفردية
لا للفردية في البعض والتقريب منه في الاخر وايضا لو كان الناقص والزائد بيسير من افراد
العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والثاني بعض
العشرة وكذا المتقدم وايضا لو صح كون العشرة الا ساعة فردا من العشرة للقرب منها وقلة
النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين فردا من العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعة

الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى العشرة الكاملة وكذا نقول في العشرة الا ثلثة و
العشرة الا اربعة وهكذا الى ما يتناهى في طرف القلة ونقل ذلك الكلام في جانب الزيادة
ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة وامثالها عشرة حقيقة وهو ضروري
البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جزئيات التقريبية منها كالعشرة الا ساعة منها ليس باعتبار
الوضع بل لتسامح العرف في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا
القدر من التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود حتى كاد ان لا
يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر ظاهر بين ظاهر في العرف والتشكيك فيه من قبيل
التشكيك في الضروريات وينبه على ذلك ما ذكرنا من ان اهل العرف يراعون التفاوت النسبي
ويلغونه في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر مهتم يعتني به وذلك كما لو
اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة فانه لا يجوز له المطالبة
ولا يقدم عليها ولو طالب كان للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة ولم ينكر عليه احد
من العقلاء في هذا الاعتذار وكذا لو قال السلطان اجلتك في هذه البلدة عشرة ايام
فان بقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة واقل
ولو قتله نسب السلطان الى العنف ونقض الامان وكذا الشأن في كل مورد خطر وشان
فان اهل العرف في ذلك مجمعون على ترك التساهل والتسامح وانما يتساهلون فيما ليس لهم
زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في المحاورات و
المعاملات وبالجملة فلاهل العرف في الاطلاقات مقامات مقام تسامح وتساهل في اطلاق
اللفظ ومقام الاستقصاء والتدقيق ولا يعتبر في اثبات الحقيقة الوضعية صحة الاطلاق
في المقام الثاني المبني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كانت صحة الاستعمال مطردة ولو كانت
على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات حقائق
لان جلها بل كلها افراد ادعائية للمسمى فان القائل زيد اسد يدعي ان الرجل
الشجاع مراد من افراد الاسد حقيقة وان له فردين احدهما الحيوان الصائل ه
المعروف بصفة الجرأة والفرد الاخر المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون

ودون الاسد ثم

الاسد في

الاسد في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان وكما ان صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها سفينة
على التسامح الذي لا يثبت به الحقيقة لا يجوز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في الاطلاقات العرفية اما
ان يدعي عدم صحتها في مقام التسامح والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام ه
يقتضي الوضع والنقل وان الحمل عليه لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا فانه
ذلك كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة انما يصح في مقام التسامح دون
التحقيق فان صحة الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع فاذا
لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك
علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك
قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ الكلام في دلالة القرينة
ولا في دلالة اللفظ مع العلم بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا البحث وامعنت
النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء في ارادة التحقيق في مسائل الفروع وكذا
اندفاع ما اورده المتأخرون عليهم من التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف
فعليك بالتأمل في هذا المقام فكم قد زلت فيه الاقدام ومما يتعطف على هذا البحث قول الفقهاء
باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع
ونحوه انما يطلق على ما اشتمل على العقد اي الايجاب والقبول اللفظيين واما ما لا يشتمل على ذلك فليس ببيع
ولا اجارة ولا صلح وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها في الغاية المقصودة منها
فيطلق عليها تلك الاسامي مجازا لا اعترض المتأخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق مع
انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة
الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف فيتناوله الادلة الدالة
على صحة المعاملات المذكورة وبيان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياها بهذه الاسامي
في الامور المستحقرة لا يعتني بشأنها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما اشبه ذلك واما المعاملات
الخطيرة كبيع الدور والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد و السلع

تعليقة من الاعلام

الكلام في المعاطاة

طات

النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون منها بالمعاطات قطعا ولا يعدون المعاطات في تلك الامور بيعا
ولا معاملة فنعلم ان اطلاق البيع مثلا على المعاطات ليس لاجل العرف وتساهلهم في الاطلاق
وقد عرفت ان صحة الاطلاق في مقام التسامح والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع فلا يدخل
المعاطات في عمومات البيع فانها انما تتناول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد يتوهم
ان كل ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية
وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل
فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفاؤه مع تحققه فلا عبرة اذن في
ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم
العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تعرف ذلك من علم اهل العرف واطلاعهم فان صح
الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فغلط او مجاز عرفي وان كان الامر
على العكس من ذلك عندهم مع ذلك نظر الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في
ذلك ظاهر فان العرف حكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق والافراد
ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر
فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما
قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن
بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه المدة المذكورة بل ولو فارق المكان
من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم بحسب العرف ولو لم يتأهل بعده
وكذا الكلام في الفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق عليها في العرف بانها ذاهبا صنعته مع
التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض يزول عنه الاسم وان كان متشاغلا
ولهذا البحث بينا فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع الماهر ويغفل
عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق **قوله** ولا ريب في وجود الحقيقتين
اي اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الارض والسماء والنار والماء والحر والبرد
من المتواترات التي لا تقبل التشكيك واستدل عليها بان هذه الالفاظ مستعملة في معان

المشهورة

فان كانت

فان كانت في الموضوع لها كانت حقائق لغوية وهو المطلوب والا كانت مجازات لان الاستعمال
الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقائق المناسبة لان المجاز فرع
بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض بان المجاز انما
يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت مجازات
لزم الاحتياج الى القرينة واستفادة المعاني منها والتالي باطل بالضرورة اذ لا ريب في حصول
الفهم منها من نفس اللفظ فكذا المقدم وبيان ذلك انما يثبت به كونها حقائق فاما انها
حقائق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما في
نفسه بسهولة والدال على ما في النفس بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود
الوضع فهو لا يستلزم المطلوب واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة والخابية والملك
والجن والغائط مما وضع في اللغة لمعنى عام غلب استعماله في العرف العام في غيره حتى افاد بغير
قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول وتصحيح المعلول والجوهر والعرض والصغرى
والكبرى مما غلب استعماله في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير
اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني لخلو كثير من المعاني عن الاسماء
كانواع الروائح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية و
المتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة و
يحصل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ
حرجا غالبا فانه [illegible] اللغة [illegible] الامر الثاني اعني تغيير المعنى الى ما اضطروا اليه
اما بالوضع له كما في المرتجل والعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع هجره كما في المنقول
وبدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني شدة الاحتياج الى التعبير عن بعض افراد
المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الاخر فيغلب استعماله في ذلك البعض فيقل في هذا
حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام المصنف وغيره من الاصوليين في هذا
المقام حيث نفوا الريب في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا الخلاف
في الحقيقة الشرعية انه لا خلاف فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية الخاصة

اثبات الحقيقة العرفية واللغوية

كك واما العامة فقد ذكر العلامة في النهاية في تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع والظاهر انه ممن قال
بنفي المجاز كالمحكي عن الاسفرايني بناء على مزعمته له مع انتفاء الاصل وكلا الامرين فاسد والمخالف
في الحكم على تقدير وجوده شاذ وربما توهم بعض الاغبياء امتناع الوضعية العامة لزعمه
انها فالخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه هي شبهة امتناع
تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرورة والجواب عنها في الحقيقة من مقتضيات العادة بالامكان
والوقوع مع وجود الداعي وبالعلم مع التتبع والتفحص فهو ظاهر واعلم ان للحقيقة
اللغوية طرقا يمكن اثباتها بها الاول التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها
وقد تشكك في بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغة الامر والنهي
وصيغ العموم قد وقع الخلاف في التشاجر فيها مع عظم شيوعها وشدة الاحتياج اليها فاختلف
بنوها وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني
ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا في تتبع كلام البلغاء والغلط
عليهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا
ان من اللغة متواترا لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجري مجرى شبه السوفسطائية
في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الانسان لسبق
الشبهة الى ذهنه وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في
الغالب كما في العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود
عن اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق مع ان التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل
بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجماع اهل اللغة
يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة والخمسة كما ظن وتجوز
الغلط على الآحاد لا يستلزم جوازه في الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا
اليه ان متواترات اللغة قسمان احدهما ما حصل فيه العلم بها مع الآحاد وتضافر النقل
من دون ان يتميز فيه طريق عن طريق والثاني ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة و
الرجوع الى الكتب المدونة ولكن اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح الثاني

ما يثبت به الوضع

الطريق الاول

الطريق الثاني

ما يثبت به الوضع بنقل الآحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما وهذه الطريقة انما يفيد الظن اذا
اعترى عن القرائن لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه او التقصير في
التتبع او البناء على اصل فاسد كما وقع للبعض في اللغة ونحوه من الزيادة عليها فقد نقل عن الخليل انه قيس
على كلام العرب الفوا من كلامهم وعن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الى الاصمعي
الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روى قدامة بن جعفر في الشعر عن قوم لهم علم اصح
منه ونقل عن ان العرب عند الجهاد بعد ظهور الاسلام تلهت عن الشعر ورجعت العرب الى اوطانها
لاحقوا الشعر وقد هلك الكثير من العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انهما
قالا ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح الكبار الادباء بعضهم من بعض و
قدح البصريين في الكوفيين وبالعكس معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع
ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب
وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض
الاغراض الباطلة فان تحامل بعض الادباء وتنافسهم في العرب من السلاطين والامراء امر معلوم
ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب رشوا ليوافقوا الكسائي
وانهم علموا مكانه عند الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب في ان نقل الآحاد لا
يفيد القطع نعم يفيد الظن فهو كاف في اثبات المسائل الوضعية وقد توهم بعضهم انها ضرب انما
ذكر كان من الخلاف في نقل الآحاد يقدح في الحجية والاعتماد زعما منه انه مع ذلك لا يحصل
الظن بصدق الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده
اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول الظن في المسائل اللغوية من قول اللغوي
واحدا لا خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي
وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في نقل اهل اللغة احيانا
لا يقدح في حصول الظن بصدق افرادهم كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في تحقق
الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام اكثر مما وقع في اللغة فان
وضع الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا

فقال ايها الناس كثرت علي الكذابة الا من كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار وعن الائمة
انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في
كتب الثقات المشاهير من اصحاب الحديث بل يزيد ونحو ذلك مما دلت الادلة ونقلنا فيه الاخبار
الموجبة لسقوط ظاهر الاعتبار روايةً ومنع اللغة فليس في ذلك امرًا مقطوعًا به فانه لم يثبت الى الآن
بطريق الاحاد الذي يلزم من تعمد تغيير تكذيبه وبصفات النقل بالمعنى الذي هو مظنة
التغيير والتبديل بل كثير شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم
لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من
اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تتبع الاثار وهذا النوع من الخلل معلوم
الانتفاء في نقل اللغة وان لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول
الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل
من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء
بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء به في الفرع واللازم زيادة الفرع على الاصل وما فيه
من كثرة وجود الخلل في روايات الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان
وجود الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن
اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام
اشكل واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى
وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية في اللغة ويشير الى ذلك ان
الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان امرها اهون منه في عرفها وجواز
العمل بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة
والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل [illegible]
ما يوجب الضعف في اللغة التي يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام وثبات
بينها ما لا يثبت الحجية في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع
العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام التي غير اللغة فان الاصوليين منهم ذهبوا الى

[illegible]

ان الحجة

ان الحجة هو الظن المجتهد الحاصل مع شرائط الفتوى في الاحكام وفي موضوعاتها فان الاخبار ربما منعوا
من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى
جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل
موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه والظاهر ان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف
الاحكام عليها وانسداد باب العلم بالكثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم التكليف
بما لا يطاق او سقوط التكاليف الخفية التي يتعذر فيها العلم على كثيرها وحيث كان التكليف باقيا مع انتفاء
العلم فالحجة هو الظن قطعا ومما يدل على حصول الظن وحجيته مع اطباق علماء الاعصار في
جميع الاعصار على الحجية والاعتماد من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء
الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات
وتعيين معاني الالفاظ يتمسكون اليها باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويحتجون بالكتب
المدونة في اللغة قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم و
التنازع في اللغة اذا استند احدهم الى نص يوافق مقالة القوم برهن عليه او عارضه بنص
يقابله ولم يقل هذا خبر واحد فهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادة الظن فلا عبرة به لان الحجة
هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية معا من الامور المقررة المعلومة لديهم
بل الضرورية عندهم لما سكتوا عن التنكير ولا اظهروا ما عندهم من الخلاف او التوقف فان
العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم
يحتجوا بما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى
تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كالعيان يغني عن
البيان واغنت حجيتهم الشان منه عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك اعتناء
الاكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة
والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن
بعدهم من العلماء ومثلا لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويعتمدوا عليها
والمقصد الاقصى والغرض الاسنى من التصنيف هذا الجمع والتاليف هو تمييز الحق وحل

الاصطلاح

بينا من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما هو حرروا في خطبهم ومفتتح كتبهم وذلك عليهم طرائقهم
في وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وحفظا نصه فانا باشرنا بالاحتجاج الى من واحد
تيسر لهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا افتخر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب
وابي عبيد وابن قتيبة والسيرافي والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث
وصلا فلم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلي في اللغة بهذا المقدار واستيفاء
الفائدة المهمة بغيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على تقدير حجية خبر الواحد
وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف
الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تاليفه وتدوينه ضايعا مع ان تدوين اللغة
قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا ع وقد شاع غاية
الشيوع في المائة الثالثة لتدونهم بتعليم الائمة ع وعن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا
بل قد ورد عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ لا بطريق التتبع
والاجتهاد واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح بالعدالة وكثرة
التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة و
المجاز كما اتفق عليه لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل
عربيا وان غلب عليه الحرم والتعسر فان حفظ الاقل مقدم على التكميل وعند ذلك فما فوق
فوق الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات على النفي والبناء على الاعم
مطلقا او من وجه كما في لفظ الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد هو
الارض مطلقا او خصوص التراب وفي الغناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت فنقول
الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع وطرب وذلك لان ما
يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان
لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيضعف وربما يقال ان الواجب في صورة التعارض
الاخذ بما اتفق عليه القولان وما ترك اختلفا فيه من اللغة توقيفية والتعارض
يوجب التساقط لانه لا يحصل التوقيف به وانه قد حصل القول المثبت وقول النافي لا يصلح

للمعارض

للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر في نقل الاحكام لما تقرر من
ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترطنا فيها وجود الوصفين
لزم عدم جواز التعويل على النقل الا في النادر القليل وهو يفضي الى القول بعدم اعتبار النقل
في اللغة وايضا فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد المذهب فاسقا
بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء في العصر السابق واللاحق رد قول
اللغوي بهذا لاجل ذلك وكذا قضاء العرف والعادة باب العلم فان فساد المذهب
يمنع من الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فاقول الثالث التردد بالقرائن من غيرها
نصح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى
كالعجمي يتعلم العربية فان تعلم هؤلاء انما يكون بالترديد لامتناع التصريح بالنسبة الى من لا
يعلم شيئا فوات الترديد اما ان يكون من اهل اللسان اي من الذين يستشهد بكلامهم
ويعتمد باستعمالهم كالعرب الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة ومعرفة بها وليس
من اهلها وكل من القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فمناطه القطع والظن
فيه كثرة الاستعمال والترديد وقلتها سواء حصلا من متعدد او واحد فربما يحصل القطع
فيه من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد منه مرتبة الجزم الناشئ عن اعتقاده فان المعروض كونه
من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا انه انما اخبر
بعقيدته فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل
القطع من المتعدد وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمال
التي حصلت من الواحد وهذا القسم من الترديد وهو مستند اوائل اهل اللغة فانهم
انما حصلوا وضع الالفاظ من ملاحظة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسألونهم
عن الوضع فيخبرونهم بذلك وان كان في غاية القلة والندرة وحينئذ فملاحظة العرب
وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن وهو الاغلب
وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوعه مرتين او ثلاثا فيحكمون بوضع بعض
الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الاخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهروا

والتردد والاشكال والاولان حجة على اشكال في الثاني وفي الثالث كما لا يخفى واما الثاني فخصوص القطع
فيه يتوقف على مرتبة الاول لكثرة الاستعمال والترديد كما في القسم الاول والثاني لكثرة المستعملين
والمرددين بحيث يتحقق بهم التواتر اقصى ما هناك ان ترديد الواحد في قوة اخبار النافي
عن اعتقاده فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد
ههنا فرقا بينا فان الظن من الاخبار ابتناء على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه
ربما يكون لثبوت الوضع المستعمل لا بالنقل فبعض ما يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك
يضعف الظن الحاصل منه ودعوى ان الترديد ظاهر في القطع كالاخبار في الجزم ممنوع ولو
سلم فالظهور فيه ليس كالظهور في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول بان
طريق الترديد بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم لا يقال لعل المراد ان
الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لانه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا
ذلك في الجواب في صحة النافي للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيه المستدل ان طريق الاحاد
لا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب لذلك
قلنا المراد ان الترديد ربما بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ
وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى القطعي في قولهم طريق قطعي والغرض منه انه ليس من
قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعم المستدل وليس المراد ان طريق الترديد لا
يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد لا يفيد الا الظن بالوضع وبعد ذلك
فلا يمكن ان يدعى فيه القطع واعتبارا لانتهائه الى القطع فيه اصطلاحا مع بعد
نقض خروج الظن عن طرق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم دخوله في
التواتر والاحاد قطعا مع انه لم يكن من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا ينقص
عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر في قوته واعتبار
الخبر مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم الترديد بالقرائن يقتضي
ان يكون قولهم وهذا طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق القطعي طريق قطعي ولا
فائدة في هذا الحمل اصلا الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة والمطالب الادبية

وهو قد يكون

وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوهما من المسائل المعلومة وقد يكون
ظنيا كما في اكثر المسائل التي اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط في القطع كونه تاما كما
ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيها بتام كيف ولو اشترط
التمام لزم امتناع حصول القطع بواسطة الاستقراء اذ لا حصر في استعمالات العرب مع
ان علماء العربية كثيرا ما يدعون القطع في المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء
وايضا فانا نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار
وليس الا القطع بالاول دون الثاني والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن يعلم
شيئا من اللغة وهذا للعالم باصل اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم ان
الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم من الترديد من الاقسام والاحكام مبني على هذا الاصطلاح
والا فرضه هين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق التلازم وهو الاستدلال على
الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة كما اذا
استعمل اللفظ فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك
يقتضي ان الاستعمال على وجه الحقيقة لان العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء
المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة
لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل
هذا ما اذا استعمل اللفظ من اللفظ المستعمل في معنى من غير ان يكون هناك قرينة تدل
عليه وذلك كما لو قال الرجل لغلامه ائتني بكذا وسمى له شيئا مقتصرا عليه واتى به
فانه يدل على ان اللفظ حقيقة في ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على القرينة
الصارفة كما هو شأن المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في
المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس وجوب علامات الحقيقة كالتبادر وصحة
الاثبات وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم
من استقراء ما يحكى عنهم من المخاطبات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار ايضا
وهو قليل السابع استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم

الخامس طريق التلازم

الطريق السادس

الطريق السابع

لدخول الاستثناء فيه لان فرد يدخله والاستثناء واخراج ما لولاه لوجب دخوله ولانم ذلك ان
كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام مما يجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا ولفظ
متناول له بالوضع فهو معنى العموم وكما ان الجمع في اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب
لانه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل في الوصف والتخصيص والاخلاق اولانه
قد استثنى منه التمري والاصل في الاستثناء الاتصال فعلم ان للخمر نوعا آخر غير المتخذ
من العنب بخلاف هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا بالكلية الواردة في كلام
الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع او مساويه فانه قد ورد في اللغة حمل احد
المعنيين على الآخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان اعم
منه فعلم انه لم يوضع في اللغة لما هو اخص منه لانا نقول هذا كله تمسك بالادلة العقلية
في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما مر جوابه لان الحجة في ذلك
كله هي المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم اليقينية البينة اللزوم لها ولوازم النقليات
حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم يستلزم حجية اللازم قطعا واللازم بطلان
اللزوم وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات هو الدليل العقلي المحض
كما مر جوابه وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة
في شيء من المطالب بل لا بد في ذلك من حكم العقل وتقرينه جزء و توقف النقل على
العلم بحجيته واعتباره وهو عقلي وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل المحض او بمعونة
من العقل فالمراد منه انها اما بصريح العقل كما في ان هذا موضوع لذلك او بانضمام
مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل مدخل في كلا القسمين كما لا يخفى الثامن
الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل
وهذه طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليها كثيرا من المطالب الوضعية كوجود
الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغير ذلك مما سيأتي في محله انتهى
طريق معرفة الحقيقة الوضعية وجود علامات الحقيقة واما ذاتها فهي ثلاثة الاولى
المبادرة وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك

في الوضعيات



علامة للحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون للمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
المقتضية للانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس او لا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان
الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير
و حينئذ فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره وذلك
لان الوضع له وهو الحقيقة او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له بل لما يناسبه
وهو المجاز وحيث كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى مشروحا وكان المفروض
ههنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ
له فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية
موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما مر جوابه فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه
بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم
الدور وجوابه اما اولا فلانا نسلم توقف اللزوم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهاد
يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم
للاشتهاد لا يقتضي العلم بالاشتهاد فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون
تعيينيا بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهاد فيه وعلى الثاني فسبب الفهم هو نفس الغلبة
والاشتهاد وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بدون حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في
اوائل الاستعمال ففهم المعنى حينئذ موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم
ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه باصورة نادرة هي كون الوضع
تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهاد بعد حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع
اما بنفسه اذا كان الغلبة والاشتهاد فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق
عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهاد وعلى الثاني فالسبب القريب في
الفهم وان كان هو الاشتهاد ولكن لما كان الاشتهاد فرع التعيين كان التعيين سببا
بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وهذا الاعتبار
كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان

التبادر علامة الحقيقة دور صريح لامدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر
انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار
العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من
تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغات محقق ولا نفهمها كل واحد وكان الذي اعتبر
العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو عين ما نظر اليه ان مجرد الوضع لا يكفي في
حصول الفهم وهذا مما لا غبار عليه الثاني بالنقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه
ولا يتبادر شيء منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة
انما يلزم منها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق
ان التبادر متحقق في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم
المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب لو اورد النقض على
دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر
الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه
المعنى في محل الحاجة الى العلامة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة ومنهم من جعل علامة
الحقيقة عدم تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه
لا يتبادر غيره وان لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر
فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه
يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة
الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر
المعنى وتبادر غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز
فتامل الثالث النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة
وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم وجوابه ان المتبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع
بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار
الارادة في الدلالة انتفت الدلالة في الجزء واللازم راسا لانهما على هذا القول

انما يفهمان بغير ارادة بل ومرادات غيرهما وهو ضمن الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه
هو المعنى المجازي ولذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في
المجاز المشهور قرينة المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره
من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي
الشهرة بخلاف غيره فلا بد مع كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات
اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج
معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم انه هذه
القرينة لما كانت لازمة اللفظ غير منفكة عنه لحقيقة من المجاز المشهور انما يفتقر الى
هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز وانما في حقيقته هو الاحتياج الى
القرينة في الفهم والدلالة في المجاز المشهور كل من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة
الا انه بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة
الحقيقة ما به يزول المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان
مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة كالواقع في ابواب لا
ما يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه كالحكم بالوحدان ووجود شيء في نفسه بها
المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بد وبهما يجدد فرض في تحقيقه الثانية من علامات
الحقيقة عدم صحة السلب عكس المجاز فان علامته صحة السلب وذلك كما في الاسد فانه
يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه عنه فالاول حقيقة
والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في
نفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت وجب الحمل
عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما يعلم ان اللفظ
حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا ولو كان العلم بالحقيقة موقوفا
على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور ومنشأ الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم
اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم

الثانية صحة السلب

الدور وبتقرير اخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه ولا يصح جميع المعاني حقيقة كان او مجازا
به فلا ريب في فساد الحكم بالصحة وعدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو دور
ثم وايضا فان اللفظ المستعمل في الجزء واللازم المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا
يصح فيه السلب فهو مجاز والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه
في العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا دور ولا اشكال وذلك
لانه اذا صح ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان
الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه لا بقرينة واذا لم يصح في العرف
ان يقال له ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه عنه
من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة السلب صحة سلب كل معنى الملحوظ
في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي الاخص من المعنى الحقيقي
ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لو
حظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا
المعنى عنه بعينه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس
الامر فيكون مجازا فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس
الامر واللازم خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة المجاز تبين لك
المراد من عدم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة وقد اجيب عن الثاني المشهور عن هذا
الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز
اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه والثاني ان الدور انما يلزم
لو اطلق اللفظ على معنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي فيعلم به ان اللفظ في هذا المحل مجاز وفيهما
نظر اما الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز
بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يدفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة

السلب

السلب وثانيا على انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في المسلوب
حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به
اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه معناه والمفروض
حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع واما في الثاني فلان العلامة
انما يطلب في مقام الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة فيه او مجاز
واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالحاجة الى العلامة
منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه يكون
امتناع الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في شيء واللازم ان يكون
كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة
لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى
المجازي علامة الحقيقة وعن الثالث بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار
حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار اذا اريد به سلب مفهوم الحمار
عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار حمل الشيء هو هو كما تقول البليد ليس بحمار اي
مفهوم البليد ليس هو بمفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير
فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا
الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط وانما لم يوجد في صورة استعمال اللفظ في
جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الكل واللازم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار
الاخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل با
عتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار
ايضا ولا يذهب عليك ان هذا المعنى لو صح فلا ينبغي سقوط اشتراط هذه العلامة با
لكلية بل ربما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل فيه اذ لا ريب في تحقق
العلامة مع تباين المعنيين وح يمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكن خلاف المعروف
من القول فلا تغفل الثالثة الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال

الثالث الاطراد

في صورة المجوز الاستعمال في كل ما اشتهر في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على
كل ذي علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هكذا
هو العلاقة فظاهر واما على القول بوجوب نقل الآحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كما
سد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية
نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في آخر مع وجود
ذلك المعنى فيه علامة المجاز للدلالة على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع
لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف
عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لعل انتفاء الاطراد علامة الحقيقة بجعل العلاقة
وجوب الاطراد لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة فلا يرد الاعتراض بان
المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف
على العلم بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم
بالوضع موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور
واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تعالى الجواد والله
تعالى جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على العالم والله عالم ولا يقال له فاضل والقارورة
تطلق على الزجاج لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة
والجواب ان الامتناع في الاوليين لمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى توقيفية واللغة بناء على ان
السخي اسم للجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفي
الاخير لنقله في العرف العام الى المعنى الخاص اي المتخذ من الزجاج قيل وقد يعرف
المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمع المسمى الآخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه
لا يكون مشتركا بينهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح بالنسبة
الى المجاز فتعين المجاز مثاله الامور جمع الامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي يجمع
الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف
جمع الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق

نحو نار

نحو نار الحرب وجناح الذل وبكون اطلاقه باعتبار تسميته موقوفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله
الله ولا يقال مكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما في الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال وليس
العلاقة في شيء ولو كان فلوازم لا خلاف في الجمع ان من جهات المجاز نفي الحمل عليه كما ان
اللفظ بينه وبين الاشتراك سوى الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما نحن
فيه ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نار الحرب واطفاها الله
تعالى تلك النار وقال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك
لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو
اريد ذلك لوجب ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف
وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى فامنوا مكر الله فلا يامن مكر
الله ولعل المراد منه التوقف غالبة الاستعمال على هذا الوجه وندرته خلافه فلا يتم
ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجاز فيه نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف با
لنص عليه من اهل اللغة كالاسد في الشجاع والبحر في النعمة والعين في الباب والاصابع في
الانامل ونص اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه وحده او خاصته وقد يشكل
التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعاني الحقيقية
والمجازية بحيث يفتقر الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا نادرا
لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون به الحقيقة وان قالوا وقد يقال لكذا ويطلق
على كذا او جاء ويجيء لكذا فانما يعنون المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما
يذكر وهو في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة
في الذكر وكذا كون الجمع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان
اللغة تثبت بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح لعلية كتسمية النبيذ
خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى مشترك هو التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا
لجامع الايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدل عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا
وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن الاول بان الدوران منقلب لحكم

وعدما ابدا

ك

حك

لا الالتزام

ذهب البعض ان اللغة
تثبت بالقياس

الا قبل في القياس بكم ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المتمسك في الادلة الشرعية وهي هنا مفقودة وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسائل الاديان ان شاء الله **قوله** واما الشرعية ففي وجود ما خالف والحق وجودها اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيم المعنى والدلالة به على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المطلوبة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله عز وجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا تبين ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر الخاطب مع ضم ما تقدم من ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه لو لم يكن الغائب تابعا للحاضرين في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور الممتنعة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الظاهر من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد اللازم بتغير العرف واختلاف الاصطلاح وغير الصحيح ان حكم الله على الاولين والاخرين ومن بعثه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون الاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل

عن آراء الغرائين

عن آراء الفرائين كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون وحينئذ كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا حصوله من ترتيب مقدمتين احداهما ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في حقه لينتج ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطرق الى ذلك لينقح الحكم في المقدمة الاولى وينتظم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغير والنقل الشرعي والعرفي كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لعدم احتمال النقل والتغير وتفصيل في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى المتبادر منها حال الخطاب هو المعنى المفهوم منها لم يحصل فيه نقل ولا تغير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمالات الثاني ما يكون المعنى المفهوم منها حال الصدور مغايرا لما يفهم منها عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة لما يتغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما يتبادر له عندنا معنى معلوم ولم نعلم انه معناه في زمن الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها المخصوصة بحسب العرف وقد يحصل الشك في كونها حقائق فيها ايضا في ذلك المقام بغيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك في مبدأ حصولها بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتأخره عنه ومحل النزاع من هذا القبيل فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والمعنى المخصوص منه الحال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور الخطابات الشرعية المشتمل عليها ليكون حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ولم يحدث النقل والتغير في زمان

في بيان تخصيص الالفاظ بعض الحاضرين

في بيان اقسام الالفاظ المستعملة في الخطاب

المخترعة لم يكن خفاء في تأديتها على معانيها اللغوية زمان الصدور من غير قرينة والحال في القسم الأول ظاهر
وأما الثاني فلأن كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوماً عندنا بالتتبع والنقل يتعين حمل اللفظ
عليه وإلا فحكمه حكم المجمل ولا يجوز حمله على ما نفهم منه في هذا العرف على كل حال وأما الثالث
فلأن الواجب فيه حمل اللفظ على ما نفهم منه في العرف العام بناء على أن ذلك هو المفهوم منه بحسب
اللغة وفي زمان صدور اللفظ أيضاً وذلك لأن اللفظ المفروض من الألفاظ الموضوعة
زمان الصدور لكونه مستعملاً فيه بالفرض استعمالاً صحيحاً والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة
والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع إما لهذا المعنى أو لغيره والثاني يستلزم النقل
وتعدد الوضع وهو خلاف الأصل والظاهر الأول وهو المطلوب والرابع فمقتضى الأصل فيه
حمل اللفظ على المعنى الأول لأن المفروض كونه حقيقة فيه مجازاً في الثاني بحسب اللغة وصيرورته
حال الصدور حقيقة في الثاني مجازاً في الأول بتصرف الشارع أو غيره على العكس مما كان
عليه أمر غير معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل والتغيير لا في المفروض فيحكم ببقاء ما كان ولأن
وانتفاء الثاني لأن الأصل تأخر الحادث وبناء [illegible] نعم الأوفق من هذا نعم
أن نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الأصل والقاعدة لكن هاهنا أدلة وأمارات يظهر
منها حصول النقل والتغيير في زمن الشارع لا بعده المثبتة للحقيقة الشرعية ولولاها
لكان القول بالنفي هو المتجه أحدها وهو المعتمد هو الاستقراء فإنا نجد هذه الألفاظ في
الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين تستعمل في المعاني
الشرعية الحادثة شرعاً غالباً ونرى أن استعمالها في المعاني اللغوية السابقة في غاية الندرة
والقلة حتى كاد أن لا يوجد منها في الكتاب والسنة عين ولا أثر وهذا دليل على أن الشارع
بنى الأمر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الألفاظ إلى المعاني الحادثة من أول الأمر
وليس هذا بأدون من الاستقراء الحاصل من استعمال أرباب العلوم والصنائع والحرف
فإن اصطلاحاتهم إنما نعرف غالباً من تتبع استعمالاتهم وتفحص أحوالهم فإنه وإن
وقع التصريح بالوضع من أرباب العلوم في بعض الألفاظ فإنا نعلم أن الجميع بل الأكثر لم
يحصل بواسطة التصريح بل إنما حصل الأكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر أن الاستقراء

ههنا

ههنا أقوى منه في الصنائع والعلوم إذ المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فإن الفعل مثلاً
وإن كان عند النحاة اسماً للكلمة المعروفة إلا أن استعماله في الحدث شائع معروف حتى إن
النحويين كثيراً ما يستعملون الفعل ويريدون معنى الحدث بخلاف مثل الصلاة والزكاة فإن استعمالها
في معانيها الأصلية التي كادت تهجر بالكلية سيما في كلام الشارع وأصحابه الثاني أن هذه
المعاني الحادثة أثبتها الشارع مما تتوفر الدواعي إلى التعبير عنها لمسيس الحاجة إليها وإلى بيان
ما لها من الأحكام واللواحق وعظم الخطب فيها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على
من شأنه مقتضى الحكمة أن يضع بإزائها ألفاظاً يستغني بها عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات
المتكررة التي لا تتناهى فإن الاحتياج إلى الوضع في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في
الأمور الضرورية التي لا بد منها للتكلم والمخاطبة فكما أن الوضع يجب هناك فكذا يجب
ههنا مع أن العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الثالث أنا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار
في مثل الوضوء والغسل والصلاة والزكاة من الألفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال
الشارع وأصحابه ومع ذلك الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة
الحقيقة فإن التبادر إنما يحصل بهما ويستتبعهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم
وجود المعلول الرابع أن كثيراً من العبادات كالصلاة والصوم والحج والوضوء والغسل
كانت ثابتة في الشرائع السابقة معروفة عند الأمم السابقة بل ربما ظهر من بعض الأخبار
ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة
قبل بعثة النبي فكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وقد يقال إن ثبوت المسمى
في الأمم السابقة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم إذ من الجائز أن يكون تعبيرهم عنها
بغير هذه الألفاظ بل الظاهر ذلك لأن لغتهم غير العربية ويمكن دفعه بأن الظاهر أنهم
كانوا إذا أرادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية عبروا بهذه الألفاظ وهذا كاف في
ثبوت التسمية قبل البعثة الخامس أن المسألة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن
وهو حاصل في جانب الإثبات لشهرته وشذوذ القول بالنفي فإن الآمدي والرازي
وغيرهما إنما نسبوا القول به إلى القاضي أبي بكر ثم استندوا الخلاف في ذلك إلى غيره و

الثاني [illegible]
الثالث التبادر
الرابع وجودها في الأمم السابقة
الخامس كون المسألة من الموضوعات

وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية لخصوص به وقد حكي جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى قدّه والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية والحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعدم الاعتداد بالمخالف علمائنا القوانين ولكنا في الشهرة لكان الواجب ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي كما في تعارض النفي عن اهل اللغة ولا يعارضه لوجه المذكور اصالة تأخر الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما ذكرنا وما احتج به النافي من انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية بنقله بالتواتر فانه لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها ولم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فهو ضعيف جدا وقد اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع كذا يحصل بالبيانات النبوية فلا يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيم تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة اليها اعترض بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يكفي مجرد ان يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية او في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام آخر غايته انه لا فائدة لهذا النزاع لان هذا الاستدلال غير صحيح وربما يقال وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها عندنا ايضا فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع الالفاظ انتفاء الفائدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان الخبر مجردا عن القرينة عندنا

فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايضا فان النزاع كما عرفت انما هو في هذه الالفاظ المتداولة على السنة الشرعية انما موضوعات شرعية او مجازات لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته ان يكون عديم الفائدة وجود اللفظ المجرد عن القرينة في الدعي وفي الكلام في الاستدلال عليه لتحصيل الحلال من وجه اخر وهو انه يتوجه بيان الدليل على انتفاء النقل مطلقا لتعليقه على وجود غير مسلم وان لزم من نفي الوجود الفائدة يعني لزوم هذا المحذور لا يمنع من هذا الايراد ومقابلة المستدل بالمنع وذلك لا ينفي اصل النزاع وغرض النزاع ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقايق شرعية فلو بني الكلام على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لا يتجه ان يقال ان ذلك انما دل على انتفاء النقل على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها وفهم المخاطبين بها لنقل ذلك الينا لو لم لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل العلم والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في سائر الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا والا لعم الجميع وكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء ذلك دليل واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالشيء لا يستلزم حصول الامتثال به الثالث ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف وح وانما يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصر النقل بالنسبة اليهم وهو الاقدم من الادلة المذكورة الرابع فنختار انه بالاحاد قولكم الاحاد لا يفيد العلم ولكن لا نم ان هذه المسألة وهي ان الالفاظ هل هي موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي

الثامن من الجواب

الثالث من الجواب

الرابع من الجواب

يكون فيها الظن وان علا مثل ذلك من الاصول فلا تم وجوب القطع في كل مسألة اصولية
بل الظاهر ان مثل المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم
يكتفون بالاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه وبين ظن الوضع تحكم اذ
لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع
فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان نقول المعنى
اللفظ موضوع لهذا المعنى وان يرد من الشارع بان اللفظ موضوع لهذا شرعا فكيف يعمل
بالاول دون الثاني الخامس انه قد فهمها لهم ولنا بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لمعانيها بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها
وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا انحصر في التواتر والاحاد والا
وان عنيتم بهما التصريح بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق الترديد ثم لو استدل
هكذا لو نقل لفهمه المخاطبون والا لعرى عن الفائدة ولو فهم لتواتر الينا لتوفر الدواعي
فتواتر بالظن فلا نقل لكان اخصر واوثق لعدم ورود الايرادات المذكورة على هذا
التقرير نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم ما يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة
الاولى لعدم عراء الوضع عن الفائدة مع حصول التفهيم بالترديد وان اريد به ما
يتناوله منعنا الثانية لان التفهيم بواسطة ترديد القرائن ليس مظنة التواتر كما في
التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل بالتواتر ما اعظم
من ذلك كالخفي عن الثالث اما اولا فيمنع الملازمة في قوله اختصاص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيه والعرب لم يضعوها قلنا ذلك فاسد من
وجهين احدهما وهو المشهور في الجواب هو ان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات
لغوية والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في صحة
التجوز وجود العلاقة الثابتة نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل
الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها
عن العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصحح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في

تلك المعاني

تلك المعاني مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال
الشارع اياها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع
مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز
الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب بعض الاصوليين لا يقتضي صحته اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون الاستعمال في المعنى
الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد
يمنع فساد مثل هذا البناء على ان المصحح على الواحد لا يجوز توارد افرادها على شيء واحد وليس
يوثر حتى يمنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين وهي بعد اخذ الحيثية
في تعريفي الحقيقة والمجاز منه بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بينهما في الاستعمال الواحد ودون
لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال لان غاية الامر جواز هذا الاستعمال
والجواز لا يستلزم الوقوع ولو استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ الواردة في القران باسرها
كذلك وفيه ان الجواب كاف في هذا المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب
بانه يكفي لتصحيح عربيتها كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات
قول المجيب هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات بالنوع
لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهذا كما ترى الثاني ان هذه الالفاظ كانت موضوعات
العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معانيها الحادثة ثم لحقنا نسبتها الاصلية اللغوية فهي
حالة استعمالها في تلك المعاني الحادثة عربية ايضا لان الوضع العرب من خلاف في عربيتها
وفيه تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص اللفظ بالمعنى ليس بوضع تلك اللغة كما
زعم المستدل بل بعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه له في تلك اللغة في الجملة
وان لم يكن الواضع جميع تلك اهل اللغة وواضع الحقيقة الشرعية غير الشارع من
العرب فالحقيقة الشرعية التي وضعها عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة
وضع الجميع يلزم ان يكون المنقولات والحقائق الاصطلاحية في كل لغة خارجة عنها
غير منسوبة اليها فانا وضعها البعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا وكان منشأ التوهم عدم

الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد فان قيل هذا كله على القول
بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع هو الله تعالى فلنسلم المغايرة بين كون اللفظ عربيا
ووضع العرب اياه كلا او بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في المحاورات ثم وتداولهم
في الاطلاقات وهذا المعنى يتحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها
العرب وتخاطبوا بها فيكون عربية قلنا اما اولا فبمنع بطلان التالي كونها غير عربية
لا يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا قلنا لا محذور في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان القرآن كله
عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن فان القرآن يطلق على السورة والاية كما يطلق على
الجملة ولذا حلف ان لا يقرأ القرآن حنث بقراءة اية منه وصدق القرآن على السورة والاية
لا ينافي صحة القول بانها بعض القرآن اذ المراد انه بعض القرآن الذي هو الجملة واذا شارك
الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف
غير المشارك كالمائة والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ الظاهر عدم الخلاف في عربية
القرآن كله وان الضمير في انا انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المتحدث
به الاية ويدل عليه ايضا قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقوله تعالى ولو جعلناه
قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته أأعجمي وعربي نعم يمكن ان يقال معنى عربيته كونه عربي
النظم والاسلوب ولا ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير
عربية والكلام عربي وربما كانت الالفاظ عربية والكلام غير عربي ويدل على ذلك
ان الاصح وقوع المعرب في القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وقد روي ذلك
عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القرآن بمعنى عربية النظم كما قلنا لما جاز وقوعه
فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد جدا
واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة
ليس الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين
الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد ذهب المتأخرون
من اصحابنا في المسئلة الى تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة

الدوران

الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج
والايمان والكفر دون غيرها من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع
مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدة والفسق ونحو ذلك لان الموجب لهجر معنى
اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة انما حصل في القسم الاول فقط فوجب
القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في
حصولها وعلى التقديرين يتعين النفي اما على الاول فظ لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء
المعلول واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه على
موضع القطع واليقين ويتوجه عليه اولا ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية يدعي تحقق
الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار والا
كان المدعي تحققهما في الجميع لا محالة ومع ذلك فلا يتصور المفصل في الالفاظ وكان
قول المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولها في حيز المنع
اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في
اصل الحصول وان تفاوتت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له في تحقق الوضع والحاصل
ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب فيما ذكر من الغلبة
والاشتهار فكيف يسلم اختصاصهما ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاصهما لموجب
يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره فيه فذلك منه ما كان الموجب لاختصاص
ما يعم الجميع او يختص بالبعض الاخر فلا يثبت التفصيل لاختصاص هذا الموجب الخاص
والتحقيق ان الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما
سبق التنبيه عليه وهذا مما يشترك فيه جميع الالفاظ لان طريق الاستقراء يتوقف على
تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم بوضع اللفظ للمعنى للمحصل بتتبع استعمالات الشرع
وجد فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع
والغلبة كيف ولو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز با
لكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة والكثرة

لو لم يتحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم الى ذلك ما هو
من دلائل الوضع وما يبتنى عليه فقد يحصل العلم بالوضع ح من الاستعمالات اليسيرة ولذا لم يشترط
في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة فقط بل مع انتفاء الامور المذكورة ونحن لا ندعي ان
الاستقراء في جميع تلك الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين على سبيل منع
الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على تقدير تسليمه لا يقدح في
المدعى ولا في التمسك بالاستقراء وح فالاستقراء في الاكثر قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار
كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين في بعض الالفاظ فانما نشأ من قصور التتبع او عدم
رعاية القرائن المرددة فيها حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر الكافي عسى ان
يظهر لك هذا الامر الخافي ولنعلم ان للاستقراء طريقا آخر هو استقراء هذا النوع من اللفظ
وهو الذي قد وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية
الحادثة وجدنا استعماله في الكثير الغالب منها قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم فيكون
الجميع كذلك وان لم يحصل السبب فيها لغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على
بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ ونعلم ان العبرة بالامر الجامع الذي
هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظن حصوله فتدبر وتأمل ثانيا
ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها كذلك والتفصيل
في الالفاظ قول حدث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون في كتب الاصول ولم ينقل
القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول ثالث في المسئلة فيكون باطلا
لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول
بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم في المسئلة
بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلاة والزكوة
والصوم وغيرها وان الخلاف في انها حين صيرورتها حقايق هل هي بوضع الشارع اياها لتكون
حقايق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقايق عرفية وهذا صريح في ان القائلين بالحقيقة
الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوت

الحقيقة

الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم
والا لانتفى فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم ح حمل اللفظ الوارد
في الشرع حمل الالفاظ الواردة فيه على المعنى الشرعي بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم
كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين
ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية
من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة
على وجه الكلية نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي
ولذا صح البناء على المعنى الشرعي نفيا في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج
الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لانه
ان ادعى فاما ان يدعي بالكلية والعموم في جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع
فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما علم تجدده في زمان الائمة او بعده
حقايق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولات على لسان اهل الشرع وهذا وفيما لا
نعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات
الشارع وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا يكون حكما بمجرد الاحتمال ومثله
ما لو يريد العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة فان العلم بكون من اللفظ موضوعات في
زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما
علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلامهم ان الحقيقة الشرعية ثابتة
في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة
القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان اخر غير المتصل بزمان
الشارع وهذا ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع
من دون تفاوت في وضع الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان
الشارع بل كلما ثبت وضعه في الزمان المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكلما ثبت
وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل ولو تحقق فرد علم وضعه في الزمان المتصل

بزمان الشارع دون زمانه فهو نادر جداً فلا يصلح جعله محلاً لمثل هذا النزاع وحينئذ فتمنع من
المثبت دعوى الكلية على ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
مقابلة النافي مطلقاً قلت لعل المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولات التي علم
استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية وح فلا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم
ثبوت استعمال الشارع فيها ولا غير ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظ او المراد
دعوى الكلية والعموم فيما كان موضوعاً في ابتداء ظهور الخلاف في المسألة وانتشار القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسألة قد ظهر
في زمان الباقر ع والصادق ع فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو محل النزاع والقائل
بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع
والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من الامرين فهو من الافراد المشتبهة
التي لا يعلم دخولها في محل النزاع ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات المسائل
غير عزيز غاية الامر ان يقتضي اشتباه الحكم فيرجعون فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي
كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف يحكم الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما
علم وضعه في زمان الباقر والصادق ع ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا دلالة لتحقق
الوضع في زمان على سبق وجوده قطعاً وكيف يحكم الحكم في كل ما استعمله الشارع من
الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متأخراً عن استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز قلت ليس المراد بان اللفظ المتصف باحد الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة
في زمان الشارع لاتصافه باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق
فيه الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين حقايق
شرعية بالاستقراء ويدل لهذا الحاصل ان كل واحد من الامرين وصف جامع لمحل
النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي كذلك وانما ان تلك الالفاظ انما صارت
حقايق في زمان الباقر والصادق ع دون ما تقدم من الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي
حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم والاشتهار فيه دان الظاهر وقوع

النزاع

النزاع في ذلك الزمان وما فاد به يعني الحكم المقتضي لعلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وجدانه ذلك
ليس تفصيلاً في المسألة بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية
ما وضعه الشارع لمعناه كما عرفت هو الله تعالى او النبي ص واما الامام فليس بشارع بل هو مبين
للشرع وكاشف عنه فصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق في زمان الائمة ع لا يقتضي كونها شرعية
كيف وقد اتفق النافي للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقايق بعد زمان النبي ص غاية الامر
انهم لم يبينوا تحديد ابتداء النقل في زمان المتشرعة وهذا القائل قد زاد عليهم بالتحديد بالمذكور
وهذا لا يقتضي كونه تفصيلاً في المسألة ولا قولاً صرحاً في القول بالنفي مطلقاً وح فما دل على ثبوت
الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافاً الى ان القول بثبوت الوضع لتلك
الالفاظ مطلقاً في زمان الباقر والرضا ع نقل مثل الوجوب والسنة والكراهة مما يعلم تحقق الوضع
فيها في ذلك الزمان مع دخولها في العموم على هذا التفصيل فظ ومنها ان ما كان من
التفاصيل من تلك الالفاظ مما يكثر استعماله ويكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة اليه كالصلوة
والزكوة فهو حقيقة في زمان النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين ع لحصول
الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي ع وفي الثاني في زمان الامامين ع وهذا
التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع بين التفصيل في الالفاظ والازمان و
الجواب عنه ظ مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة تختلف في القطع
بكونها استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافاً فاحشاً حتى ان منها ما يقطع بحصول الامرين
فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورتها
حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة
بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلاً عن نقله وصيرورته في زمانه
ومنها ما يقطع فيه تجدد النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة هذا
الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي ص بل الواجب هو التفصيل فيها
بحسب العلم بتحقق الموجب للوضع وانتفائه وطريقه التتبع الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار
والجواب منع صحة جميع تلك الاقسام وصحة التقسيم اليها في محل النزاع وهو ظ مما سبق ومنها

الا الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع
والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية
وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى آخر وان كانت صحتها شرعا
موقوفة على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان تكون المعاني المعهودة منها شرعا
مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل ظاهر هذا الاشتراط خروج الشروط عن ماهية المشروط
المتحقق لصدق اسم المشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات
فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي
كلها توقيفية مطلقا سواء في ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان
موضوع العبادات كالحكم الشرعي ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع
فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر
المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان كان اللفظ حقيقة
شرعية وان كان من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات وليس كون اللفظ من
العبادات ثابتا في تحقق الوضع الشرعي الا لكونه من غيرها ثابتا في اشتماله كيف والعبادات
انما تفارق غيرها باشتراط النية وقصد القربة فيها وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع
الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية كذلك لغيره من دون فرق فان كان المقتضي للوضع
الشرعي انما يتحقق في العبادة دون غيرها مطلقا منعناه وان كان المقتضى ان ذلك لم يقع
عن العبادات وان كان جائزا فغير الظاهر وقوعه في الخلع والظهار واللعان والايلاء
لم تكن في اللغة لهذه المعاني المخصوصة المعهودة في الشرع وقد نقلت فيها قطعا وكذا النكاح
فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يقال للعقد
وقال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح
وظاهر العلامة في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف الشرعي الى
معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز
بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى العقد ايضا والاشتراط

الوطي

الوطي في المحلل انما علم من دليل آخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على
ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من الحقائق
الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة بالنية فقط والظاهر انه كما لم
يثبت للمفصل عموم النقل في المعاملات كذلك لم يثبت له دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ الظاهر
ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل فيه الى معنى آخر والشرائط
الشرعية له لا تخرجها عن معانيها اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل
الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السالفة ومعروفة عند العرب
في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني التي
اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت مثل هذه اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا للصحة
بل منها ما هو شرط للصحة ومنه ما هو ماخوذ في اصل الماهية وايضا فان العبادات منها
عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة
بالنية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات
ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادات بالذات لانه المتبادر من
لفظ العبادات عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادات كما ذهب اليه
بعض الفقهاء اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع العمل مع
النية وهو غير العمل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انه شرط للعبادة مطلقا للتسلسل
ولان العبادة هي العمل المتقرب به لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالعمدة
في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود المقتضي للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي
نفيها انتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من
النفي والاثبات سوى ان يراد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع فرعا
فيشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء مع
الظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف
معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقائق اللغوية او

في تقسيم العبادات بالذات والعرض

فالعمدة في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها

او العرفية التي لا توقف لها على الشرع الملغى القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات
نظرا الى الغالب في الوضعين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات ان
اندفاع النقض المذكور بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى
الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها
ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز الرجوع
فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لامتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم
وان كان الاول الى القبول اقرب **قوله** تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر
المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان التبادر
من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القرائن في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية
الحادثة ولا في ان التبادر علامة لكون الالفاظ حقائق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان
ولا في ان الشارع قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة
من هذه الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان المتشرعة
او لا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث السبق و
التبادر في زمان المتشرعة لاشتهار سببها اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق
التبادر والسبق منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقائق شرعية فان التبادر في زمان
الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر كونها حقائق في زمان المتشرعة
في الجملة واما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار في
زمان المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما فلم يمكن الحكم بالحقيقة
الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا
التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر كان ثابتا للفظ في العصر الاول
وفي زمان الشارع فمما لا سبيل للوجدان اليه واثبات الثاني في هذا الزمان ادراك
السبق والتبادر في الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل من تبادر
المعاني المذكورة تبادرها في الفهم في زمان الشارع فهو مم ولسند نحو ما قلناه وان

اراد

اراد به تبادرها في زمان المتشرعة فم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة
انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال
ان يقال ان المراد تبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود سببه وهو الغلبة
والاشتهار بحكم الوجدان وهذا مع مخالفته الظ لكلام القوم بل صريح الاكثر يتوجه عليه
منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان قلنا بوجود المقتضي للوضع لعدم
انحصار الموجب في الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على
هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة
لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة
مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط والثاني انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها
ان يكون حقائق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول بان منع استعمال الشارع
لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة بط قطعا فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة
في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر و
ايضا لو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس والمنفرد مصليا و
التالي بط بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاء لمعنيين الدعاء ومنه
قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل
اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق فان
اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني
وعن الثاني بان المستدل تداعى تبادر المعاني من الالفاظ لا باستعمالها في تلك
المعاني ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يجدي لو ادعى المستدل اثبات
الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك وهذا واضح وقد اجيب
ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي
ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد من غير قرينة فذلك معنى الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني

والشارع شبهتم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال
اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما اولاً فلان معنى الايراد منع المورد على ان المستدل لم
من يجد استعمالها في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا
لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقائق فضلا عن انها حقائق
شرعية وما ذكره المجيب من تقدير صحته لا يندفع به الايراد الواجب عليه اثبات المقدمة
الممنوعة او بيان توهم المورد في فهم الاستدلال كما ذكرناه والاتفاق لما ذكره في شيء من
الاجوبة كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان اريد بالاشتهار والافادة من غير قرينة اشتهار الالفاظ
وافادتها بمعانيها في الجملة ولو بعد زمان الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مسلم
اذ الاشتهار والافادة في زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية وان
اريد بهما حصولها قريب في زمان الشارع فكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية مسلم لكن
احتمال ثالث هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر
في زمانه بحيث تفيد بلا قرينة اشتهرت بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا فلان المستفاد
منه ان تبعية الشارع في الاستعمال بحيث ينافي كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المنافي
للحقيقة الشرعية تبعية الشارع فيما وضع عنه واما تبعيته فيما استعمله الغير فلا ينافي
الحقيقة الشرعية فلعل المجاز تبعيته في الاستعمال مع استقلاله بالوضع بتعيين اللفظ للمعنى
او استعماله فيه الى ان تعين بلا قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية
لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال فتدبر قوله اردت
التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء والاول مسلم والثاني م ولا يثبت به
الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي يقع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة
الشرعية هو التبادر في كلام الشارع وهو م والمسلم وهو التبادر في كلام المتشرعة
لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر
في زمان الشارع لا في كلامه فانا نشك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقايق
في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان التبادر منها في زمانهم مع الاطلاق والتجرد عن

القراين

القراين تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه ويقتضي ذلك تبادرها منها اذكر
عندهم في كلام الشارع ايضا لتحقق موجبه فيه غاية الامر ان صدورها عن الشارع على القول بنفي
الحقيقة الشرعية صارف عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ
التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وهذا المعنى
يحصل متى ما وجد في اللفظ استعمال وكان موجودا بوجوده مع علم السامع بالوضع وكونه
من اهل الاصطلاح فقط سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى من اللفظ
لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين نعم صدور اللفظ ممن ليس من
اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم
والصرف عن الحمل يستلزم صرفنا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على
ما سبق تحقيقه والحاصل ان الاعتبار في الارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه
وفي دلالة اللفظ على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا
استعمل لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع لكن يجب
حمله على مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة
والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة فانه
المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا
عنها ومعينا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من نفى
الحقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة يتبادر منها المعاني الحادثة
من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امرنا بتحقيق ليس للنافي منعه ولا للمثبت
التمسك به وان المناط في النفي والاثبات الا التبادر في زمان الشارع او المتشرعة ينبغي
الترديد فيه كما نقلنا ولا يبعد ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع راجع الى منع
التبادر في زمانه وذلك بان يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه
مطلقا اي في كل زمان او تبادره في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض وارد على
الدليل المذكور ولا مدفع له كما لا يخفى قوله انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالكسا

م المصطلح

كوة

لما يحكم به الوجدان لا يخفى ان المعترض ان اراد بمنع التبادر في كلام الشارع منع التبادر عند المتشرعة
كما هو الظاهر من العبارة كان الجواب ما ذكره منه ان انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالنسبة
لما يحكم به الوجدان وكلما عدا ذلك اعني حديث المواضعة وجوابه لغوا لا طائل تحته بل كان قوله
غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المواضعة فاسد لان المعترض على هذا التقدير قد
منع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر لاجل المواضعة وهل هذا الا تناقض وان
اراد بمنع التبادر منعه في كلامه معهم او من حيث هو كلامه على ما وجهنا به الايراد كان ما
ذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع
التبادر في كلام الشارع مكابرة فان اراد به منع التبادر مطلقا فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه
على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص فمع بطلانه فقط
منا قض لما اعترف به في الاحتمال وايضا فاحتمال ان التبادر لاجل المواضعة هو اصل الا
عتراض ثم فكيف يكون غاية ما يقوله المعترض وغاية توجيه الكلام ان يقال انه لما كان
ظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه باحد
الوجهين المذكورين قال غايته انك تقول الخ وحاصله ان انكار التبادر مطلقا كما هو ظاهر
العبارة مكابرة كما هو ظاهر فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل
المواضعة ومرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان ذلك
غير معلوم الخ ويحتمل ان يكون المراد الترديد بان المعترض ان اراد منع التبادر مطلقا كما هو
الظاهر فهو مكابرة لا يستحق الجواب وان اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه الكلام
او غاية ما يمكن ان يقال في الاعتراض فجوابه ان ذلك غير معلوم الخ فتدبر **قوله** هذا
غير معلوم لا يخفى ان هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه التشبث
بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم
كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة
لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا تثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس تشبثا
بل استدلال بكفاية الاحتمال فلا تغفل **قوله** بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه

الالفاظ في هذه المعاني ان اراد ان الظاهر استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع
بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة
والاشتهار في زمانه فذلك مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى
الاشتهار والغلبة في زمان آخر سابق عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار
في زمان المتشرعة ومع ذلك فاستناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع
على ان يكون سببا قريبا منه غير معقول ولو امكن فلا ريب ان الاستناد اليه ليس باولى من
الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم كم وان اراد ان الظاهر
استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في
زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في
زمانه حتى افادت بغير قرينة ثم ولته المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للشارع فاستمر
الشائع الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال الشارع
ولو بالواسطة ففيه انه ان اراد ان التبادر في الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع
دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة انما يدل على
الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم مسبب عن الاشتهار في زمان الشارع
فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون التبادر في هذا الزمان سببان قريب هو الاشتهار
فيه وبعيد وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار
في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار والغلبة بعينهما في زمان المتشرعة فان حصول
الاشتهار في زمان لا يدل على حصولها في زمان سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان اراد
ان العلم بتحقق الاشتهار في زمان الشارع المتبادر عند المتشرعة قد يحصل بدليل اخر غير
التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام اخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى
قوله والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم
فنحكم بالحقيقة وانت خبير بان مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني
وضع المتشرعة لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة

٢ مقطوع به
٢ هذا ثم
٢ للتبادر به

والقرآن في العبارة قصورًا بالحذف للمخل والمقصد ان كون التبادر لاجل مرعيا الوضع الشرعي غير معلوم فنحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فنحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال ههنا وقد اثبتنا في الاصل عا ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقايق ولا يمكن اجراء في القلب فتأمل **قوله** والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذا احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر به يجب ان اكثر الحقايق اللغوية قد ثبت ومعظمها ينقل اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب فعلته الاقل انما يثبت بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النقل كما في اللغوية ان اريد منها ما يعم المهجورة وقصد اثبات هذا القسم منها فان اثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فانه المقصود ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق في هذه الالفاظ فلا يحكم الشيء بالاصل كيف ولا اصل في هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت كما تقدمت الاشارة اليه وتقتضي ذلك نفي الحقيقة الشرعية الذي هو مقتضى خطر فقد بان الفرق وتدفع الاشكال وظهر ان الاحتمال في الحقايق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلاف هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه لامر غير الوضع مطلقا كما هو الظاهر من كلامه ولا اختصاص بتوجه عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما هو صوابه ولا يتصور كونه لغير الوضع فقط وانما فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى تبادرا في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقته دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الوضع لاجل الوضع او القرينة كان المعنى الا ان القسم الاول منه فلا يتصور فيما التبادر لغير الوضع كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها

لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية لان التبادر الذي هو علامة للحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذ كان مقطوعا به اما لو كان محتملا ولم يكن من اللفظ بل للقرينة فلا حجة فيه قطعا والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية قلنا فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقايق بالضرورة وان احتمل فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر فيها للوضع اللاحق فتأمل **قوله** واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة قد يقال في بيان قلة الفائدة في المسئلة وجه اخر وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقايق شرعية بالنقل او بالغلبة لا يستدعي جريانها مجردة عن القرينة على المعاني الشرعية الا ان علم صدورها عن الشارع بعد تحقق الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك غير معلوم لتعذر وجوده لا يكون نادرا اذ لم تجر عادة الرواة والمحدثين بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم غالبا بتقدم زمان النقل والاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولهما في كل لفظ ودون العلم بذلك خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل عديمتها رأسا والجواب وعن ذلك من وجوه الاول ان هذا الاشكال انما يتوجه لو صيرورة الالفاظ المذكورة حقايق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فانه مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني اعني الوجه المبني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الثمرة اصلا لتأخر الاستعمالات عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة حقايق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيم المخاطبين بها والا لزم الوضع عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا بالتواتر لتوفر الدواعي الى نقله ولا نقل فيجب القول بعدم تعيينها حقايق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع اضطراري لا يحتاج فيه التفهيم والبيان قلت لا نسلم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل الينا لقوله لتوفر الدواعي الى ذلك قلت لم لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول للصحابة اعلموا اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني

(١١) ناوجد عقوها اذ كلامي فاحملوها علينا فان هذا مما يترتب فيه دعوى توقف الدلالة وافيا مالو كان التفهيم
بواسطة الترديد بالقراين كما هو الشأن في تعلم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا وبالجملة فنحن
نقول ان الشارع لما راى ان هذه المعاني الحادثة لا يثبتها ما يتوقف الدلالة وافيا على التعبير عنها و
الدليل عليه بسبب الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها دار الناس يحتاجون ان ينزل ذلك
الى الالفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعاني ويستغنون بواسطتها عن نصب القراين وارتكاب
التطويل في كلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات
وكانت تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في اصل اللغة نقل هذه الالفاظ من معانيها الا
صلية الى تلك المعاني الحادثة وعينها بازائها من اول الامر وحالا لاختصار في التعبيرات
مع وضوح الدلالة على المعنى المراد حذرا عن فوات المقصود في بعض المقدمات بتعذر الاطناب
او تعسره لموجب لفوات الغرض بتركه والاخلال بنقله وحينئذ ان النقل به من تعريف
المخاطبين وتفهيمهم ليمكن تحصيل الغرض ولا يمنع الفائدة بذكاء وجوده كعدمه وكان
التعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقراين وكان المعاني
تعرفه بطريق الترديد على ما نشاهد من الناس في كيفية تعلم اللغات وتعليمها وكان
التصريح على نقيض تحقق ما يتوقف الدلالة وافيا بنقله مع اشتماله علمنا ان الشارع عرف
الوضع المخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقراين دون التصريح وقد ظهر لنا من
ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والمنهج المعروف في تحصيل المطالب لو صحته
واثبات القواعد الادبية كما تقرر في محله فلا اشكال في المسألة ولا يتوهم ان الاشكال
انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنقل عليه من الشارع والقول بان تلك الالفاظ
مجازات اشتهر في زمانه فافادت بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك الثالث
ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتأخر لان زمان الوضع لانها حادثة والاصل
في الحادث التأخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذلك الوضع فاصل تأخر اللفظ عن
الوضع معارض باصل تأخر الوضع عن وجود اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول
اصالة تأخر الحادث انما يجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان

منتهيا

بدل ٢ والدلالة

بدل ٢ المقامات

٢ تعسره [illegible]

منتهيا من حيث الجملة لكن ثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث يشيع لصدور كثير من الروايات
الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تأخر الصدور
الى ذلك الزمان بخلاف العكس لنا ان اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن
اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على
الاول والنافين على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي خلاف
الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور بها والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي
لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد
المعنيين لاجل الوضع له والحمل بمقتضى الاصل يغاير قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على
اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه آخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الا لفاظ
باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية فالقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات
يقتضي التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع وبوجه آخر وهو ان القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على
حملها باسرها على اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف
الاجماع فان قيل ان اردتم ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة
وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل لان المفروض انه لا سبيل الى الحمل
عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم
انهم يحملونها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات ففيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة
في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة الاجماع تظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان
الشك بالاجماع يحكم معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق
فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى **قوله** اذ حينئذ يقع هذه الالفاظ في محل اما اولا
فلانه ان اراد حدوث هذه الالفاظ حقايق في اواخر زمان الائمة اعني الزمان المتصل
بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه ان ذلك مما لا بعد فيه اصلا بل الظاهر
ان النزاع فيه غير بعيد فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في العلم بتحقق الوضع الحادث

قوله

١١٣

واشتراء حكم زمان الشارع من دون توقف فالشك في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع
فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت حقايق
في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى حين زمان النبي ص ثم انها بأسرها صارت حقايق
في المعاني الحادثة بعد وفاته بلا فصل مع اعتضاد الوجدان في صيرورتها حقايق تدريجي في الغلبة
والاشتهار فان احداث الوضع التعيني في هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان
الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيهما باختلاف الالفاظ فان تحققهما في الالفاظ المتكررة في
الكثيرة الدوران على الالسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولها
في الجميع في اول زمان المتشرعة دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان الشارع بلا
فصل النقل وتعيين امكن القول بثبوت الوضع في جميعها في زمانه واحد لا امكان حصول النقل
فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد في وضع هذه الالفاظ ولو قيل به فغايته
الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع ايضا فمن اين انه في اول زمان الائمة ع
لا في غيره فالحكم بصيرورتها حقايق فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد صيرورة
هذه الالفاظ حقايق في زمان الائمة ع في الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية
في مجموع زمانهم فلا يبعد النزاع فيه مثل ذلك اذ لا ريب في استبعاد الحكم ببقاء الوضع
اللغوي في تلك المدة المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم غاية
الاشتهار لكن ذلك لا يجدي في قلة الفائدة في هذا الخلاف لعدم العلم بتعين زمان
الوضع على هذا التقدير فلا نعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده
ولئن حصل العلم بالتأخر في بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي والعسكري ع
فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام قطعا
فلا يحصل الاستغناء به عن الآيات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا
النزاع وان اراد انها صارت حقايق في زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني زمان
الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة الاطهار مما يبعد النزاع فيه غاية البعد
ففيه بعد تسليم ان النزاع في هذا بعيد غاية البعد انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عنهم بعد

تصديه لا

الوضع

الوضع عن الآيات القرآنية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث المروية عن امير المؤمنين ع
والحسن ع وعلي بن الحسين فصيرورة الالفاظ حقايق في ذلك الزمان لا تقتضي قلة الفائدة في
الخلاف المذكور كما ادعاه وايضا لو اريد هذا المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق
في زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة ع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال
القرآن والاحاديث النبوية والاخبار المروية عن امير المؤمنين ع والحسن ع وعلي بن الحسين ع
بحكم مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة ع على ذلك الحكم واما
ما ذكره المصنف فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه غير مستقيم واما ثانيا
فلأن ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية في اثبات الاحكام الشرعية مجرد دعوى
لا شاهد لها ولا برهان لها بل الذي يقتضيه الخوض في الكتب الاستدلالية والتفاسير
سيما ما يختص منها بشرح آيات الاحكام بطلان تلك الدعوى فان فيما استنبطه المتقدمون
والفقهاء من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية احكاما جمة يستقل بافادتها الادلة
المذكورة كما لا يخفى على من اجال النظر في ذلك المضمار وخاض في بحار الحجج تلك البحار سلمنا
ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة بدون نص من الائمة جواز الاستغناء
عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي بما
يتأتى ذلك بتتبع الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد في تحصيل المراد كما يأتي
تحقيقه ان شاء الله والكتاب والسنة هما عمدة الاصول والادلة الشرعية فلا يسوغ الاستغناء عنهما
والاقتصار على غيرهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بالكتاب والسنة وعرض الاحاديث
المروية عن الائمة ع عليهما في الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو ما رواه الفريقان بعدة
طرق عن النبي ص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي ابدا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة ع في عدة روايات ان كل شيء مردود الى الكتاب
والسنة فهي مردوده وان الذي جاء به فهو اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة
وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وان ما خالف
كتاب الله فهو زخرف او فاضرب به عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في

والحسين بدل

الى الحسين بدل

بث

في الروايات التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعمل بدون العلم بمدلولات
الالفاظ التي اشتمل عليها مع الخلو والاشتباه كما في هذه الالفاظ لابد من تحقيق الحال ليتأتى
معه العرض والاستدلال فالاحتياج الى المسئلة ثابت قطعا فلا مغنية عنها اصلا وهذا
كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة القطعية كما هو المشهور واما
على القول بانتفاء حجيته مطلقا او مع معارضة الدليل القطعي كما ذهب اليه كثير من الاصوليين
فهذا البحث ساقط عن اصله اذ الحاجة الى المسئلة ظهرت على هذا التقدير كما لا يخفى واما
ثانيا فلانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة يقتضي عدم الحاجة اليهما في استنباط
الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس مما هو ضروريا حتى لا يخفى
على الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل
الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب لحصول العلم به بطريق التتبع مع
كما لعله وضع التحصيل في ترتيب المطالب على المبادي صعب بكثير من تحمل كلفة تحقيق هذه
المسئلة وخصوصا مع الاختصار فيها على ما هو مذكور في زبر القوم فبحث الاصولي
عنها متحتم قطعا بل واجب على تقدير العلم بعدم الاستقلال وان فرض انتفاء الفائدة فيها
في الواقع فتدبر واعلم ان عبارة المص هذه يتوجه عليه مناقشات الاولى قوله اذ
صيرورة هذه الالفاظ حقايق في كلام الائمة ع ما يبعد التنازع فيه فان صيرورتها حقايق في
كلامهم انما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا يبعد في هذا النزاع بل لا استقامة
لهذا الكلام خصوصا ممن قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في
العبارة بالكون او الثبوت بان تقول اذ كون هذه الالفاظ حقايق او ثبوت الوضع فيها
في كلام الائمة ع ما يبعد النزاع فيه الخ الثانية قوله واستقلال القرآن والاخبار النبوية
الخ فان مقتضى هذه العبارة ان عدم استقلال القرآن والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية
يوجب الاستغناء عنهما باحاديث الائمة ع وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما يحصل باستقلال
احاديث الائمة ع لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقول والاحاديث
الواردة عنهم ع تستقل بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات

الكتاب والسنة

الكتاب والسنة النبوية وتحقيق ان ذلك انما يتجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفي
في كلام المص استغنائهما عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما
بالحكم هنا انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى انتفاء دليل آخر على الحكم سواهما وح فلا ورود لما قلنا
قوله بدون نص من الائمة ع فان المفهوم من نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون
نص الائمة ع ثبوت الاستقلال مع النص ولا يعقل له معنى سواء اريد بالاستقلال معنى
الاستغناء عن الضميمة او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون النص باحد المعنيين لا يعقل
ثبوته معه قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في معناه والامر
في ذلك هين **قوله** والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة ع لعله انما قيد الاخبار
النبوية بذلك لان الاخبار النبوية من جهة الائمة ع المنقولة بمنزلة الاخبار المروية عنهم في
وجوب الحمل على الحقايق الشرعية بناء على ان الائمة ع انما يقصدون في نقلهم احاديث النبي ص
بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شأن الرواة وهو في حيز المنع فان من
الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي ص ورواية لفظه المخصوص الذي نطق به ولو سلم فبيان
الحكم بكلامه يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا
على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله ح على عرف زمانهم لكن مع ذلك
لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم والمنقول من غير جهتهم فان المنقول من غير جهة الائمة ع
يتعين حمله على العرف الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين
المنقولة من جهتهم وغيرها على ما يشعر به كلام المص لا وجه له يعتد به **ولنختم الكلام في**
هذا المقام بايراد ابحاث مهمة تتفرع عليها مطالب جمة **الاول** اختلفوا في الفاظ
العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اي لماهيات
المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلتها الصحيحة في الصورة وهو
مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة **والاول** هو الاصح **لنا**
تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات
متعلقات باثرها لطلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان العبادات

للصحيحة بدل

بدليل كونها للصحيحة

الفاسدة بدل

اجزاء معينة فيما يتألف منها ماهيتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فلزم انتفاء
الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورات القطعية من قوله لا صلوة الا بطهور
ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة
فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تأويل لا تركيب الا بدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا
بولي لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فوجب تكابه فيه لجلاء ما فيه وايضا فان
العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك
لان المرجع حينئذ الى العرف دون الشرع وليس المراد من قولهم العبادات اسماء للصحيحة ان
الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للماهية المخصوصة
التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي
لا من صفات الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة ليس الا الاركان
المخصوصة واما الصحة فلا تستفاد منه **حجة القول** بانها اسماء للاعم كثرة استعمالها
في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها اليهما **وفيه** ان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان المتحصل من هذا البحث تعيين المعنى المراد
من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا
وهذا مما يأتي فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي
لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها
على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتأتى منه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها
هذه الالفاظ هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة
غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي
واما اصل التعيين فما يعتبر التحقيق الحال فيه كلا الفريقين وربما ظهر من قطوف
تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او الاعم منها ان النزاع في
تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هذا اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل
على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا

الوجه انما هو من المثبتين بناء على ما سلم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار
منشأ للاشتباه **تنبيه** قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انها
في اللغة او العرف لكذا وفي الشرع لكذا **وعليه** اشكالات **الاول** ان هذا انما يصح على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية او العرفية
الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع
الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ومن هنا
في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع
ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين اذ الظاهر انه
لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شذوذ من الاصوليين
وفقهاء العامة فكلام هؤلاء جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه **وقد اجيب** ايضا عنها
ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا
ما يصرحون بانها حقيقة فيه كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور **واما الثاني** فقد يجاب عنه
بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي
المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الآثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف
عن المعاني الاصلية لها لما كانت مجهولة عندهم الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف
بالاعتبار فهو من حيث انه متصور بها بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه متصور
بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم
هو كذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي ثم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود
ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان
نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا
يترتب عليها اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم
في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب
العلوم والصنائع في تقرير المطالب الفقهية لا يتوقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى

تحقيق معنى قول الفقهاء وعلمائهم
ان شيئا الفلاني معناه اللغوي او عرفا
كذا او شرعا كذا

٥

وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة في تعريفاتها
مع انهم لم يتعرضوا فيها الا القليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم
فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط
كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وكمالية العوضين واشتمالها على نفع
محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف عن متماثلين مع التجانس الى غير ذلك من
شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة
وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء
منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى
الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق فاما من الجانبين او
جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية لخواصها الشرعية
لتصادق المفهومات غالبا ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات اشتراك بعضها مع البعض في
بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في نقل الملك العيني ومع الاجارة في النقل بعوض
وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط
على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب النتيجة وكان
الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف
المعاملات على وجه يحصل به التمييز بينها في الجملة ومن المعلوم ان التمييز يوجد غالبا لا يحتاج
لاجل الفصول المنوعة لماهياتها المعلومة في العرف او اللغة بل من الجائز حصوله باعتبار
شرائطها الشرعية ولا تفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفي في ذلك بما يحصل
التمييز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط الشرعية
وانهم يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة الباقي في التمييز
وفي الجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريفات المعاملات ليس الا تمييز بعضها من بعض
بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا
باعتبار الوحدة والتعدد وح فلابد ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها

الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط اذ لا دخل له في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد
المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في تعريفها والاقتصار على
بعضها في بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان
الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده
في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب في ان المفهوم
من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود
من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على
الوجه الذي قررنا فلا اشكال فان قلت ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات
بعضها عن بعض على ما ذكرتم فالوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال البعض منها
على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات
المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا لجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو
كان فلا ريب في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي
هنا هذا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف
له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات
اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في
كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول
بانه لغة كذا وشرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الفرض
فان قلت قصد التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونه لا يتميز
صحيح المعاملة عرفا عن فاسدها ولا فاسدها عن غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود تمييز
المعاملة الصحيحة عن غيرها فقط بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر
جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيها قيد
الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بخروج المعاملة الفاسدة التي لم يجمع ما ذكروه من
شرائط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ويلزم ان هذه الحدود كما

نوعيات بالأعم والحد ونحو ذلك فان التعريف بالأعم اذا كان المقصود تمييز الأخص عما عداه
الأعم غير عزيز فان قلت المعاني الموضوعة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة
لا تصادق بينها فهي متمايزة بنفسها ومن ذلك انما في حاجة في التمييز الى بيان الشرائط الشرعية
قلت تباين المعاملات بأسرها ليس مبينا في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى
شرائط الصحة لصعوبة التمييز بنفس ماهيته وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد
يكشف عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق
وذاك طريق آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا
المقام وهو بعد محل نظر وتأمل ثم انك قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني
المفهومة حال الصدور وان المناط في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير ولا بد
من ذلك وجود تحصيل فهم المخاطب على من لم يحضر الخطاب والطريق اليه ظاهر اذا كان
اللفظ الوارد في الخطاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية
قطعا واما اذا لم يثبت له ذلك اما لعدم ثبوته من اصله على القول به او لانتفاء ثبوت في
المورد المعين بخصوصه فانه ثبت له في زمان الصدور معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان
عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كلاهما من اهل اصطلاح واحد والا ففي ترجيح
عرف السائل والمسؤول مع انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الأظهر
لا لأن الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ على ما توهم فان ذلك من باب التبعية في
الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل لأن عادة الناس
قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد
التعلم او لغرض التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع
بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا جرى كلامه على اصطلاح المخاطب لئلا يبان بما
لا يعرفه ولما ورد ان النبي ص والائمة ع كانوا يكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير
اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك لو سلم فانما يقتضي الحمل
على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهمه وحدة الاصطلاح واما مع العلم

فالبيان

فالبيان في حقه ممتنع الا مع القرينة او علمه بعادة النوع او الشخص والمفروض انتفاؤهما ههنا
وقد يقال ان العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته عرف السائل
او المسؤول فان عرف البلد شرعي في التخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المتخاطبين و
يتوجه عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة ودلالتها على الاخذ
ان اريد به مجرد الاتفاق وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ حتى و
جد له معان متعددة فالمتكلم ان استعمله في كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف
المخاطب او خالفهما معا بان يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال في صحة هذه الاستعمالات
ولا في كونها على وجه الحقيقة اذ كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين
الموضوع له وكذا لا اشكال في توقف الاستعمال المخالف لعرف المخاطب وعرف بلد الخطاب
على وجود القرينة المعينة للمراد وانه بدونها يتعين الحمل على احد الثلاثة انما الكلام فيما
اذا اراد الامر بينها ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين فنقول المتخاطبان لا يخلو
اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح او جاهلين او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او با
لعكس وعلى تقدير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بالحال الآخر وجاهلا به
وينبغي القطع بتعيين عرف المتكلم مع جهالة التعدد مطلقا وكذا تعيين عرف المخاطب مع جهل
وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم حكيما وفيما عداها
محتمل لوجوه **الاول** تقديم عرف المتكلم **الثاني** تقديم عرف المخاطب **الثالث**
تقديم عرف بلد الخطاب **الرابع** تقديم عرف المتكلم الا اذا وافق عرف بلد الخطاب والا
عرف المخاطب **الخامس** تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم
السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب
السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب جميعا **الثامن** تقديم
عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم **التاسع** تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب
العاشر التوقف في جميع ذلك الى ان يدل على التعيين دليل **والاقرب** تقديم عرف
المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والتوجيه ظاهر مما ذكرنا وهذا كله اذا ثبت اللفظ

كلام في تعارض عرف المتكلم والمخاطب

فيه

في عرف زمان الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل
وكذا لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على
خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين مبدأ النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على اللغة
مع السبق وعلى العرف مع اللحوق بلا بعد الاكتفاء في تعيين المعنى باحد الامرين من تعيين
مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل تاخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد
المعنى ولم يعلم مبدأ النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم
في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف
بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات الشرعية كاشف عن ان طريقة الشارع على طريقة
العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة ههنا ما ثبت قبل
الشرع ولم يعلم هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات
الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع قطعا وربما يتوهم من الاطلاق كلامهم في هذا
المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من المعاني المثبتة في اللغة وتفصيل
ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده
على القول بترجيح العرف وفساده غني عن البيان **وينبغي** ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة
في كتب اللغة يختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور
او بعده او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذا الاعتبارات
يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقدم عليه مع
فرض المباينة او التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال
بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم
اللغة مع المغايرة لوجوه **الاول** ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع
لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه
قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل **الثاني** لو كان الوضع المثبت في
كلامهم فيه وضعا حادثا مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع الثاني

وهجره

وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع
كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم **الثالث** ان اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة معان باقية
مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة **الرابع**
ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتأليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا
للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم
من تصريحات القوم وتلويحاتهم وتقتضي ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي المعاني المعروفة فيها
حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتم بذلك **الخامس** لو كان
المعنى هذا مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى المعنى
الاول ونحن قد بينا ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون اللغة
فكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين
جرت عادتهم بالاقتصار مع كونه المثبت له ممن جرت على ايراد لغة القرآن والحديث كما
عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي الوضع كما اتفق في حديث الاتكاء فانه
قال في به بعد ايراد قوله لا آكل متكئا المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء
متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه
بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكأ مقعدته
وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا
فعل من يريد الاستكثار منه ولكن آكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في
القاموس قوله اما انا فلا آكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات
المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا
متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر منه بعض الفقهاء
التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظاهر ثم اذا تعذر
الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان **الاول** ما يتعين بتعذر الحقيقة
ويكفي فيه مجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى مخصص ما يتعين به المعنى
الحقيقة

وطن له

مستوفزا له

حكم اللفظ اذا تعذر حمله على حقيقته

المجازي بين المجازات **والثاني** ما يسبق المعنى المجازي فيه الى القرينة المعينة ولا يكتفى فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول وليس من شان الاصولي والنحوي فيه ولا التعرض له لعدم انضباطه وتوقفه على حصر جميع القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا منحصرة يرجع اليها في جزئيات الاحكام ونذكر منها ههنا ما يذكر في الخطابات الشرعية دورانه ويتحقق بالحقيقة جملة جملة ذلك الالفاظ المستعملة في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فلا وجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة ولا يتخيل ان الالفاظ المذكورة لكونها محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ من الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى صيرورتها حقايق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا نتوهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن بلوغه حد المجاز الشائع المعروف وهل يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح لان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني اللغوية ان ثبت فهو في غاية الندرة كما لا يخفى على المتتبع **ومنها** استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله يتقدم على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم هنا ايضا لندرة استعمال الحقائق المهجورة في الكلام وقد يقال بتعين الارجح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منها

فان رجحنا

فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احد تعين الحمل على الاخر ولا تنافي التوقف على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية الخاصة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغوية في الاول من المتكلم بالقصد والشهرة باستعمال اللفظ في المعنى اللغوي نفي لعرضه بخلاف الثانية **ومنها** العام المخصص فانه تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق فيتعين حمله على ارادة تمام الباقي على المشهور بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق الكلام ياتي في مباحث العموم والخصوص **ومنها** الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شائع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما **ومنها** نفي الحقيقة من مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فانه تعذر الحقيقة فيها تقتضي الحمل على اقرب المجازات اليها وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن النفي الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة **احدها** تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رأيت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجراة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد والاولى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما تقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل تعينه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة

الامور المقتضية لتعين المجاز

الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وسبب المجاز هو فهم المعنى بواسطة
القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة
كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات
ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المتضح من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو
المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه ان اريد استعمالها في النعمة وجب ان ينضم اليها قرينة
تصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد يد علي ولبابه سلم ولم يجز الاكتفاء بالقرينة
الغالبة الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما
يتعين بمجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز الاخر والحاصل ان الصرف عن الامرين
يقتضي تعين المراد لانتفاء الحصر بل ان التبادر من اللفظ المحروف هو ذلك وانت اذا
تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد
صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ عدا المنع المحقق بل الغالب هو قرينة
المجاز انما هي دالة على خصوص الحقيقة او غيرها وعن تعين معنى المجاز بشواهد التعيين انما
يستند الى اللفظ المحروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد وهو المتبادر من اللفظ
بعد الصرف لا مشتغلا الدلالة اللفظية في كثير المجازات كما عرفت من عدم الحصر وفقد ما
يقتضي التعيين من جهة القرينة **الثاني** شيوع المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما
كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا ولانه ملاحظة الشيوع
توجب ارادة المعنى المشهور اذ الظنون يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار
بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا
وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المحروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة
التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص ذلك بصورة الاشتهار
والشك لاستحالة التمسك بها مع القطع بوجوده **الثالث** كون اقرب المجازات الى
الحقيقة وهي المقدمة انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه
او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة

بما استعماله المقتضية لغلبته واشتهاره ولذا ترى ان اشد المجازات تناسبا للمعنى الحقيقي واقوى
علاقة معه اشهرها استعمالا واكثرها وقوعا وورودا في المحاورات وحيث كان القرب من
الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تأثير للامر
البعيد مع العلم بانتفاء القرينة كما ترى انه لو كانت الواسطة هي الاشتهار سببا
اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمهما خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم
بانتفاء الواسطة ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار و
التبادر معا وقد يقال ان القرب الى الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار شهرة
وتوسطها وذلك لانه قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا قرب منه يقتضي الانتقال من
اللفظ الموضوع لما يقابله بعد التعذر فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه
منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم
كما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة ولو سلم ذلك
يلزم منه الحكم بالارادة وقد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يصح حمل الموضوع
لاحدهما على الاخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور الفلك لا ينفك عن تصور المعلول
والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ومع
ذلك فلا يصح حمل العلة والسواد على المعلول والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم
والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يصح حمله عليه عند تعذر
الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي
باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار ومقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان
القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من
اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح
بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ وفيه كلام وسيأتي تحقيق
القول فيه في مسائل التعادل ان شاء الله ثم اعلم ان العلامة ره حيث ذكر ان الحقيقة العرفية
اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها وعلل الناصر بان اللفظ

م امتناع انفكاكهما

حكاية كلام العلامة في تعدد العرف

عند كل طائفة ثم في معنى يجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر على ارادة خلاف ظاهره من دون
قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه لولا ذلك لوجب حمله على الاصطلاح معنى من تلك
الاصطلاحات او جميعا او على معنى امر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح
بلا مرجح والقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالنسبة الى كل
طائفة ما يفهمونه من اللفظ وهو الحق ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ
وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعينه منه كيف ولو
وجب الحمل لمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة
حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على
ما تقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد وتعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه
وسواء كان الخطاب بهم او مع غيرهم وذلك مما لا يقول به احد وتفصيل القول فيه
ان المخاطب بالخطاب الشرعي اي المخاطب في مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم
الواحد كالجماعة من اهل الاصطلاح واحد وجماعة مختلفين في العرف والاصطلاح و
على التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب
او غير مغاير او مشتبها فان علم ان اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين
كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وغيرهم
من الغائبين والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح
كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض
عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب هذا بناء على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين
دون حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف
كما هو رأي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين ايضا بالاصالة
يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين في المسئلة المفروضة كما لا يخفى فان كان
المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح ان الواجب على اهل
اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض

تقديم

تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب
انما يقولون به مع اتحاده او كونه في منزلة الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد
والاختلاف فالظاهر انه لا قائل فيه بتقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد
مستعملا في معانيها المختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود
من الاستعمالات لا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح
فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف و
الاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف حينئذ بل هو تابع لاختلاف الاصطلاح وهو باطل قطعا لا
تحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف جائز
بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف
العالم غير تكليف الجاهل لان الاختلاف الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة
فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان واما الاختلاف فيما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار
والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف
الاصطلاح من قبيل القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون
سببا للاختلاف فيه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف
العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به
كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه مع دون ذلك ولو جرت
العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره
وايضا فان المأكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو
فرض تغير العادة في ذلك لاختلف وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع
دون بعض مع اشتباه الغلبة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا قلت اختلاف
الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث في الشيء تغير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو
في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه
يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا وكذا

لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي
بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاسامي لا تغير ان
الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الا
حكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم الاول فاعرف ذلك فهذا كله اذا كان اصطلاح
المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد وجب
ذلك الا انه اذا تعذر عرف المخاطب قلنا بتعذره فيرجع الى صورة العلم والاظهر انه يجب
فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب فان قلنا بتقدم عرف المتكلم مع العلم والتوقف في ذلك
لحصول الاجماع في المراد احتمالان اصحهما الثاني لان ما تقتضي تعيين عرف المتكلم ينتفي
الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا
بتقديم المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفا
سد المتقدمة فيتحقق الاجمال الخ وقد علم بما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف
المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك
يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال
ثم لو قلنا بعد ذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة
بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب عنه فلو كان
الحاضرون في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين عن مجلس
الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر وعدم
تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاثبات الحكم المذكور فيهم حد اذ لا نظر له
فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو سهل هنا لا يق
العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم من هذه
الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب لا
اشتراك التكليف والبناء عليه ههنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح عليه البناء
لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين فيه

الصورة

عرف م

الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة في زمان الصدور والعلم بحضور اربابها
في مجلس الخطاب وهو محال او يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في
زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل عدم النقل
معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او فرض الحكم بان العلم بذلك ولو
بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة
في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما
على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغا
ئبين
كك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة
انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه
كما هو واضح وعلى الثاني اولا انا نختار شقا ثالثا وهو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه
وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب فلا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هذا ان اريد ح
المعنى الخارج الذي اطلقه المستدل ما عدا عرف المتكلم والمخاطب كما فالواجب اختيار الشق
الثالث وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفاسد
ان شارك هذا الوجه عنه في الفساد فيتعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد
الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد المعنى المراد من كل طائفة فانه
متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما تفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لاشتراك التكليف
وعمومه وادعاء القطع بذلك ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو
لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ يتعدد ح فلانه كان المراد
من كل طائفة واحدا فيجوز ان احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف فيه
ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم بمثله دفع الاجمال عن
المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح
بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد
المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون المراد احد معانيه لا على التعيين تخييرا فيتحقق الامتثال بكل

وثانيا الجواب

واحد منهم وانتم لا تقولون بذلك وخامسًا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي
الموجودين وقت الصدور والحاضرين في مجلس الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين و
الغائبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد المعنى
المراد منهم انه الجميع او البعض والخارج عن الكل حتى يثبت [illegible] ولا يمكن اثبات الحكم لهم بشقيه
الحاضرين ايضا لان اقصى ما هناك فرض تعدد العرف الاصطلاحي في زمان الصدور
مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبات الحكم لما
عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين
جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة تقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو
خلاف الاجماع ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب اتماما بنا على ان الموافقة في الاصطلاح
لا تقتضي المشاركة في التكليف [illegible] صورة المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص
مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمنع حمل الخطابات على ذلك العرف لانه متوجه الى
غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بشقيه الحاضرين كما لا يخفى
للقطع بامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم با
عتبار ذلك الخطاب مع [illegible] بالاتفاق ثم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين
بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توجيه اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب
على ما يقتضيه اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحا
ضرين فلا يكون احد الوجهين اولى بالاعتبار من الآخر لكن القول بالعموم مع فساده
في نفسه خلاف ما ذهب اليه العامة لما ثبت فلا يستقيم توجيه كلامه به ذلك مع
انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف
وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح
هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل
اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل اهل لغة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة
على عرفها الخصوصي لها الخطاب ولاتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى
ورجعوا الى تعدد

اللفظ

اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف و
والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطابات لاتحاد الخطاب بنفسه فتامل **قوله**
الاصل في الالفاظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت لي المخرج لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة
في معنى مجازا في معنى آخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي حيث استعمل مجردا عن القرائن لان
فائدة الوضع تفهيم الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعري الوضع عن الفائدة و
لان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة
غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في
ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيهما حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف
على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وبا
نه يقبح من الله سبحانه ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم و
تفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب الحمل على المجاز وكلاهما باطل **اما الاول**
فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه و
الحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان
وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الانحصار في المجملة **واما الثاني** فلانه
تقتضي كون المجاز اصلا وهو فاسد لما هو ظاهر من ان الممتنع ان يعين الواضع لفظا لمعنى ثم يكون
استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل
على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة لان من
شرط المجاز وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل
الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في المجموع الحقيقة والمجاز ومشتركا
بينهما وهو باطل بالظاهر والاتفاق وعدمهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة
وانه [illegible] ومخالف له فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ
ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا معنى قولهم
الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان

حقيقة في معنى مجاز في آخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان مراد المتكلم معناه
الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة دون المجاز لاصل الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه
بل هو محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد
من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده لان
تحققه فان ترجيح هذا المجاز والتردد بينه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصية
وتميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها
بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المفهوم كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه
ههنا متعينا لانه اذا كان راجحا او مساويا بدون هذا الرجحان كان راجحا معه قطعا فلم
يقع النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا لفقد
دلايل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه فهل يجب الحكم بالحقيقة
لمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف العلماء في ذلك
والمشهور بين الفقهاء والاصوليين سيما المتاخرين الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل
فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب السيد المرتضى رحمه الله وجماعة من القدماء الى القول
بالحقيقة مطلقا وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد المدلول المعنى ان
يكون مشتركا بين معانيه كلها لان تحقق النقل وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاحوال
الا بالدليل قال في مفتتح كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص
اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان
يستعمل اللفظ في بعض الفوايد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم
انها حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب
انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وقال [illegible] الاستعمال
اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
ومثل ذلك ذكر في مبحث الامر والتكرار والفور والتراخي في مسئلة الفاظ العموم والاستثناء

المتفق

المتفق والمختلف وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة فهذه الدعوى قد تكررت من السيد
في مواضع من الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها في مسئلة الفاظ العموم وبسط من
الكلام كما هو دابه وعادته ونحن ننقل من كلامه ما يتعلق بمقام الاحتجاج مع بيان ما يتوجه عليه
من النقض والايراد انشاء الله تعالى **واعلم** ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين **الاول**
اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي
مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام لا دلالة له على الخاص تحقق
الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا هو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز
سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى
ذلك الكلام متكررا في كتب الاصول والخلاف منظورا عليه عند الاكثر وهذا فاسد قطعا فان
الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه
السيد المرتضى ومن وافقه ولذا تراهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الشك
في الوضع وربما قالوا المجاز خير من الاشتراك وذلك اذا تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في
غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة الاتحاد والحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح ذلك
فالمراد من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لانه مطلق
جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة لمجرد الاستعمال
كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر آخر غير الاستعمال المشترك
بينها وبين المجاز فان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضي كونه لاجل
الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل آخر والاظهر ان الامارات لمجرد الاستعمال
مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه او تعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة
بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد في
واما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على
الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة مثل الاستعمال في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن
في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على

الحقيقة مع التعدد وظهوره بينا لاتفى الموجود في كلام القوم لسيما قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة و
قولهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل بمعنيين **احدهما** ان الاصل في اللفظ الذي
هو حقيقة في معنى ومجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام المجرد عن القرينة **واحدهما**
ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له ان لم يوجد هناك شيء من ادلة
المجاز والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة وان المجاز خلاف الاصل لا تقتضي الاتفاق على كلا المعنيين
وانما تقتضي الاتفاق على احدهما وهو ثم فات المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا فمن ابن يثبت
الاتفاق على الثاني كما هو الحق انا لا ندعي على الاتفاق على المعنى الثاني بخصوصه من الاتفاق على اصل
الحقيقة في الجملة بل ندعي بثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به الاتفاق في المعنى الاول ذاته
الوجه الذي به نعلم الاتفاق في الموضعين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم على وجه
القطع من دون نكير اذ كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قاطعين عليه
دون تردد ولا اشعار بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع وايضا فان الاصوليين
صرحوا هذه المسألة اي مسألة تعارض الاحوال بان الامور المعارضة للالفاظ المخرجة لها
عن الاعتدال الموجبة لحصول الاخلال بينا والاختلاف فرجع هذه الخمس اعني الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول كمال المقصد من اللفظ موقوف على انتفاء
هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا
انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد
تلك الحقيقة بكمالها وبذلك يحصل الغاية المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه بتمامه
ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك فهو خارج
عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا في تعارض
الاحوال على الصور العشرة الحاصلة من ملاحظة هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا
للصور الخمس الحاصلة من دوران الحقيقة مع كل من هذه الخمس لوضوح حكمها والاتفاق
على تقدم الحقيقة بينا ومن ادخل الخمس في مسائل كالحصري قطع بتقدم الحقيقة في الجميع
من دون نقل خلاف في المسألة ولا تردد في الحكم وايضا المستفاد من كلامهم بيان ان المجاز على

خلاف الاصل ارادة المعنيين من الاصل المذكور فان بعض ما عللوا به الحكم انما ينطبق على المعنى
الثاني دون الاول **قال** في البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حال
الخطاب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع
فتعين حمله على الحقيقة والالزم الاهمال والتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على
الاول اولى **وقال** وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة
والنقل ولكان خلوه له بالفهم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق على جميع الاصوليين
فاذا كان المراد منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فثبت الاتفاق في المعنى الثاني
كما هو المطلوب ويدل على ذلك صريحا ان العلامة في النهاية احتج على ان المجاز خلاف الاصل
بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستند على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف
الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وعن الاصمعي
انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملانا قال فاستدلوا
بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك منه والحلاك كلا منه فيه
على صورة اتحاد المعنى لانتفاء الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر ومنهم العلامة رجحان
المجاز على الاشتراك مع ان الظهر من الحقيقة في هذه المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران
اللفظ بين المجاز والاشتراك جزاءا وانه بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة
مع اتحاد المستعمل فيه مضافا الى ما سبق وجوه **الاول** ان الظاهر من استعمال اللفظ في المعنى الواحد
انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا
اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقد وانه موضوع له معنى بازائه
لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في
اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق
النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها ونوا سطة
الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة
يستعملون اللفظ ويريدون به معنى يرجع عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكلما حصل

دليل اصالة الحقيقة مع اتحاد المعنى

الاقل ١٢

لغة لم يزد على ان تصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص
او نحوه من الامارات المعتبرة ليس بمسموع وايضا الظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع
في الجملة وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقا والكلام المنكر من السيد في مقام التسوية بين المعنى
الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة مما يؤذن بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول
الفقهاء والاصوليين الاستعمال لا يدل على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطلقا ردا على من
قال بثبوتها كليا ولذا ترى انهم لا يطلقون هذا القول الا في تعدد الوضع وربما مر قولها
يتعين به المقصود كقولهم المجاز خير من الاشتراك **الثاني** لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه
لكان له مجاز لا حقيقة له اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا و
الاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض انه زيد قد استعمل فيه فهنا
فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز بالاتفاق والمجاز لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير محقق الوقوع او موجود نادر
وذلك لان الاصوليين اختلفوا في المجاز للحقيقة فالاكثر ومنهم السيد المرتضى على الاستلزام
نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة ثبوت الوضع والاستعمال وكلاهما محقق بتحقق المجاز اما
الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له
فلو لم يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعري عن الفائدة
فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع
وقيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه ولا
يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة
لا يستلزم حصولها ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى
الوقوع متمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت
لمعان لم تستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في
الامثلة المذكورة ولا بكونها خصيصا بما التي تستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم
القطع لمجازات لاحتمال النقل على ما هو الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا

ان النقل

ان النقل لا يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا ترك الاستعمال في الاول
مع تعين الثاني وقد علم من ذلك ان المجاز الذي لا حقيقة له داخل في الاقوال الثلثة
المذكورة كما قلنا والامر هنا على تقدير الامتناع ظاهر واما على التقديرين الاخرين فلان ثبوت
المشتبه بالمجهول على ما لا تحقق له اصلا وكلا على ما لا تحقق له الا نادرا بل المشتبه يتبع الاعم الاغلب
والحق به ويستفاد ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت قد
تمسك بعض من نفى الاستعمال بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من
المركبات وهذه تنفي وجود المجاز الذي لا حقيقة له وكثرة وقوعه في اللغة فان هذه المركبات
لا تحصى كثرة قلت التحقيق في هذه المسألة مقصور على المفردات التي يصح وقوع الاشتباه في حقائقها
واما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولاتها تنبيها على ان الدليل
المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق
بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى باعتبار الاول دون الثاني ولا استحالة
الكذب **الثالث** ما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي
مع انتفاء الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي يريده هنا ايضا اذ المفروض ان
اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد فاذا كان الاصل في المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون
اللفظ حقيقة فيه قطعا لا يقال انما يلزم في المعنى بكونه حقيقة مع الاستعمال فيه فاذا لم يعلم ذلك لم
يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول السبب الحقيقي المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له و
تعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق
اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على الحقيقة بالنوع فلا اشكال
فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الظن الراجح بارادة الحقيقة مع العلم بالوضع والشك
في تعيين المعنى المراد وبالمعنى الثاني الظن الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالمراد والشك في
ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت
الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول
هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء كان الموضوع له متعينا عند السامع او مبهما فانا

فانا اذا

نعلم قطعاً ان المقتضى لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علم السامع بالتعيين
فذلك لا دخل له في اعتقاد الارادة للموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين
المراد وتشخيص المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى الحقيقي علم ان مراد المتكلم منه ذلك
المعنى بعينه من دون تردد واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان
علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى الحقيقي مبهماً عند السامع لم يحصل
له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا فرق بين صورة العلم بالتعيين والجهل به من حيث
العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى
المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل بالوضع المعتبر كما في الاصل
المعنى الثاني يتصور على وجهين **احدهما** جهالة الوضع نفسه كما اذا تعددت معاني اللفظ
وكان اللفظ حقيقة في احدها واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع **وثانيهما**
الجهل بتعيين الموضوع له كان نعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك في تعيين ذلك فان
الوضع معلوماً في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة ايضا بالقياس الى خصوص المعنى فهذا
القسم قد وجد فيه كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والا
بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت وضع اللفظ لمعنى بعينه فبمقتضى الاصل بالمعنى الاول
يجب ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود شرطه وهو العلم
بثبوت الوضع في الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعين ان يكون المستعمل
فيه هو الموضوع له قطعا والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل
الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء
واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما اعتبر الجهل بالمراد لان مرجع
الاصل المذكور كون المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى التثبت بالاصل لثبوته بالقرينة
فاعتبار الجهل بالمراد تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا معه بعد
ان يكون المراد من الجهل ارادة المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما
يدل على ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا كما في جميع

الحمل

انا نظيره كلام

المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض الحكم مجهولا ويقطع النظر
عما عداه من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل في الجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى **الرابع**
ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال بطريق الترديد بالقرائن
واما التصريح بالوضع كان يقال وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى او هذا اللفظ موضوع
لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والوضعيات
الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة هو الترديد بالقرائن و
العلم بالوضع بهذا الطريق لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع و
الاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة **الخامس** الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع
الشك بناء على الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة
بينهما مع القرينة فهو لا محالة يستدعي امورا بعضها وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة
بين المعنيين وقرينة صارفة عن المعنى الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة فكانت
اولى **السادس** اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى
عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى آخر بالفرض حتى ينافي فيه الوهم والتبادر من دليل
الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحقق له فان ما يجده من الالفاظ
المستعملة يرى انه يستعمل في اللغة اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد
وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس في الالفاظ ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من
اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا
مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي
يحتمل كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على سبيل
المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فلا تغفل **المقام الثالث**
في حكم ما زاد على المعنى الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثرين على انه
مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة ايضا حجة المشهور امور **الاول**
ان الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع

الأولوية

بيان حكم ما زاد على المعنى الواحد
في المجاز

الا ان الوضع الاول يكفي لصحته مجاز الحقيقة الثاني انا نقول هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة فهو الاصل
عدمها لان العلاقة لابد منها في محل النزاع ولا يوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فانه قيل لا
يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لابد من اعتبارها والالتفات في الاستعمال والالتفات اليها
والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني
دون الاول فيصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما
يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة فاصل عدم الالتفات
الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع
سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز في اللغة فان اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة
مجاز فيما عدا واحد منها واما هو حقيقة في الكثير من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل بالنسبة
اليه كما صرح به المحققون ويشهد به تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا
تعين الحمل عليه لان الظن يتبع الاعم الاغلب كما مر مرارا ومرجع الغلبة بالمعنى الذي ذكرنا
على غلبة المجاز على الاشتراك وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلافه بعض من رجح الا
شتراك كما يجيء التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان
اخر غير ما ذكرنا الاول ان الاستعمالات المجازية في اللغة اكثر من الحقيقة الثاني ان استعمال
كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين فهو غير معلوم بل
مقطوع بفساده لما نرى ان اكثر الاستعمالات الحقيقية وبين اكثر الناس في محاوراتهم
ومخاطباتهم ليس بمجازات وان كان الاكثر الاستعمال اقل الناس كالخطباء والشعراء كما على
ما ادعاه بعضهم وذلك ايضا فيما يختص به من الخطب والانشاد لا مطلقا فان قلت قيل المحقق
الاصيلي في علم الاصول هو المجرى الالفاظ العامة والجريان والغالب فيها هو المجاز لانها في
اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه انما يكون باشتماله على اللطائف
والنكات الزائدة التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام
مفيدا لاصل المقصود من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب
في كلام الخطباء والشعراء فانهم هم قادة الكلام وان يكن كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم وقد

فحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة وهجر الحقائق المعمولة بها والى المجازات الرائقة والاستعمالات
الفائقة فالكثير منها في استعمالاتهم حتى صار شبيها من الغالب على كلامهم قلنا ليس من شروط
بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في
الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا
كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان
المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة اصلا ولا يكون كتاب بتمامه بليغا وكلا منها
يتم بالنظم فان القرآن في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على
المجاز جاريا من استعماله على الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان يحصى وقد فان اريد ان المجاز شرط في
البلاغة فهو مع منافاته لدعوى الغلبة فاسد مما عرفت من بطلان الشرطية وان اريد ان البلاغة
في الكلام انما يحصل غالبا بالمجاز فذلك ممنوع خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو
البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والانسب بهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى
ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز منها قليل جدا بالنسبة اليها خصوصا فيما
يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه
لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم
فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين بعض
او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت
موجبة لتقديمه عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة واولاهما بالترجيح عليها التخصيص
الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لا يبلغه شيء من انواع المجاز وقيل في
المشهور ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على
حقيقتها التي هي الاستغراق ما لم يظهر المخصص ولم ينقله احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا
حمله ما نع عن الحمل على الحقيقة فكيف يدعى ان يترجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية
للترجيح لزم ان لا نستقر الدلالة على الحقيقة في شيء من الالفاظ وان لا تكون الحقيقة هي الاصل
الراجح عند تجرد اللفظ عن القرينة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة هنا

لا توجب تقديم الغالب في ترجيحه ونحن نرى انهم يستندون الى الغالب في هذه المقام وما الفرق بين هذه
الغلبة وغيرها حتى اختلفا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح
هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانما غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة
هو جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما
تقتضي رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون المعنى المشكوك مجازا كما هو المدعى الا ان يدعى
الاول ملزوم للثاني وفيه تامل **الثالث** ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية
وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا
وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح وما اذا اريد منه معناه المصطلح المأخوذ
فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر ثبوت الغلبة ايضا لان الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد
المجاز ويلزم ان يكون المجاز اكثر من الحقيقة **الرابع** ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه
الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابتة ايضا ان اريد بالمجاز ما لوحظ ما حمل الحكم في القضية المذكورة
على الغالب والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجائز ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا
يستعمل في غيره اصلا او يستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها فلم تتحقق الكثرة في المجاز في
مثل ذلك **الخامس** ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات وهذا يقرب من المعنى الثالث
والظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكي عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر
اللغة مجازات وان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يذكرون مثل ذلك في مقام ترجيح المجاز او
بيان عدم اولوية الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة ونقل الاصوليون في كتبهم قولا بان المجاز
هو الغالب ومضعوه وربما نسبوه الى الشذوذ **قال** في النهاية المجاز الشايع في اللغة المجاز
اغلب لغلبة قال ابن جني اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو
يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا
قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت البعض لا جميعه بل لو قلت ضربت رأسه
لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه وههنا مجاز من وجه آخر فانك اذا قلت رأيت زيدا او
ضربته فزيد ليس باشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والبدل

علينا الرؤية ولا الضرب وقد استند الينا فكان مجازا مع ان الرؤية انما تتناول سطحه الظاهر وليس ذلك
حقيقة زيد بل ما هو خارج عنه او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية من
حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع بالنسبة دون
الاطراف والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر به الحجة
المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلثة المتاخرة وبهذا يندفع التناقض
الذي يتوهم من كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم
اياه عن محققي اهل اللغة في مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع ظاهر مما قلنا وكذا يندفع التناقض المتوهم
في كلام الاصوليين والفقهاء حيث انهم تارة يقولون الاصل في الاطلاق الحقيقة واخرى اكثر اللغة
مجازات ووجه الاندفاع ان مراد القوم في القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك في تعيين المراد
ومن الثاني ترجيح المجاز مع الشك في الوضع فلا تناقض لا يقال التنافي بين القولين انما يلزم
لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد مضى منا انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين انما
يشيرون الى غلبة المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما اومانا
اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرناه لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكر من عدم ايجاب الغلبة الترجيح
ايراد آخر عليهم مع التناقض لا دافعا له كما لا يخفى فان قيل لو كانت غلبة المجاز بالمعنى الذي ذكرتم
مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع وجب القول به مطلقا وان اتحد المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو
استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز الذي لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان
يجب علينا الثالث ان الغرض الاصلي والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى
المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة لا على وجه الارادة لا يترتب عليها
فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتأتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم ومحوج الى
نصب القرينة ولذا ترى ان الاطراح في كل لغة والاساس الذي عليه يبتني الفهم والتفهيم فيها
هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل **احتج القائلون** بالحقيقة في موضع
الاول ما ذكره السيد وطاب ثراه من ان استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس
الا كاستعمالها في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ

بيان دفع التناقض بين قول الاصوليين بغلبة المجاز وقولهم الاصل الحقيقة
ودفع التناقض المتوهم من قولهم الاصل الحقيقة وقولهم اكثر اللغة مجازات

بيان حجة القول بان الاصل في الاستعمال الحقيقة

حقيقة فيه فكذا المعتقد **فصل** في مبحث الفاظ العموم بعد نفي اللفظ المختص به من جهة اللغة وادعائه
اشتراك ما يدعى له بينه وبين الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعى انه للاستغراق
قد يستعمل تارة للخصوص واخرى في العموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته
لا يريد الا الخصوص وقلما يراد به العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الظرفاء وهو يريد
العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا ينبغي في مثله خلاف والظاهر من استعمال
اللفظة في شيئين انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يوقفونا ويدلونا بدليل قاطع على
انهم باستعمالها في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها
العموم والخصوص وهذا الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان بنفس الاستعمال نعلم الحقيقة وفي
هذا نقض في المجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ
في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك ونذهب الى ان كيفية
الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو انا نعلم انما نعلم باستعمالهم وكلامهم انهم
استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعا على انها حقيقة فيه فكذلك
اذا استعملت في المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار
علينا بدلالة ان اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون المجاز لا حقيقة
له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينقل
اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز
لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكن
عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا خالط اهل اللغة الا وهو يعلم
من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا والشجاع اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب
ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص فاما ما حاله تعالى لنا بان يدل على ان كيفية
الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في ابتداء انا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال
ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على ان نقول لمن ادعى اختلاف
كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل صورتها في الخصوص

ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردة في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا
ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفنا لادركناها مختلفتين وقد بينا في هذا
الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما
يوجد امرا كان يجوز نفسه ولا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم
اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته
فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي يخالف فيه فكانهم
قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما تجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف
وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة
على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم
هم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا
في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها فاتفقا لو ان من ادعى ان عمرا مع زيد قد وافق
في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه
فان قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا
امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون
استعمالا عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال لزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه
مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزم ان تدلوا فانا لا نتم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة
اذا ادعيناها ويجري في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار واخر يدعي ان معه
عمرا في ان كل واحد يلزمه الدلالة وانما لهما على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف
من التوحيد والاقتران وهذا اجود شيء يمكن ان يسالونا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال
التعري من القرائن وكذا لا بد لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج
المجاز للعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة
علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة
ما ادعيناه من بعد بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هو العلم الضروري بتوقيف

أهل اللسان على ذلك كما علمنا في حمار وأسد فكان يجب أن لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري وكان لا يقع
الخلاف في أسد وحمار وإن كانت القرينة مستخرجة بعد تأمل وتأمل فقد نظرنا فما عثرنا على ذلك
ومن ادعى طريقا إلى إثبات هذه القرينة فواجب عليه أن يشير إليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا
يمكنه أن يدل على أن استعمال اللفظ في الخصوص لا بد فيه من قرينة إلا بأن يصحح مذهبه أن
ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب وحقائقهم كيف وجدنا كل شيء تجوز به أهل
اللغة به من الألفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرنا في حمار وبليد و
كالحذف من قوله تعالى وجاء ربك واسأل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء و
نظائر ذلك وأمثاله وما نص عليه ونشعر أنهم يتجوزون بذلك وقادرون على أن اللفظ
ما يدل على المراد ضرورة بغير إشكال ولا حاجة إلى نظر واستدلال ولم يحصل ذلك في استعمال
صيغة العموم والخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالأحق هذا الباب كله في
حصول العلم عنه ويمكن أن يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت بلا شك استعمال
هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وافقنا أهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المخالطة
لهم أنهم يتجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها فوجب
أن تكون مشتركة فإذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة
فلم تعرضتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف
جزء من ضروب المجاز في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة
على فساد مذاهبكم هذا كلامه فذكرته بلفظه بألفاظه حفظا لما أراده من زيادة التقريب
لإثبات الاشتراك في ألفاظ العموم فإن ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الألفاظ التي وقع
وقع بيننا الخلاف والشك من هذه الجهة ومواضع الامتناع على أنها لا يخفى على المنصف
طريق نقضها **الثاني** أن الاشتراك أكثري في اللغة فيكون الحمل عليه أولى مع الاشتباه أما
الأول فلأن الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الأفعال
فإن الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والأمر
مشترك بين الوجوب والندب وأما الأسماء فالاشتراك فيها كثير جدا كما يشهد به تتبع اللغة فإذا

ضم البنا

ضم إليها الأفعال والحروف غلبة الاشتراك على الانفراد وأما الثانية فلأن الظن يلحق الشيء بالأعم
الأكثر الأغلب **الثالث** أن للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في
الاشتراك أما فوائد الاشتراك فمنها أن الاشتراك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فإنه
قد لا يطرد ومنها أنه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها أنه
يصح معه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام وتحصل الفائدة المذكورة في المجاز بخلاف المجاز فإنه لا يصح
التجوز منه ومنها أن المشترك يتعين أحد معنييه مع تعذر الآخر بخلاف المجاز فإنه قد لا يتعين بتعذر
الحقيقة ومنها أن الفهم مع الاشتراك يحصل بأدنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل
أصالة الحقيقة وتزيد عليها وأما مفاسد المجاز فمنها أن المجاز يتوقف على القرينة والوضع والعلاقة و
والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها أن المجاز يفضي إلى الخطأ مع إرادته وانتفاء القرينة الدالة
عليه وخفائها على السامع فإنه يحمله على الحقيقة كما هو الأصل فيقع في الخطأ بخلاف المشترك فإن السامع
مع القرينة يحمل على ما تعين وبدونها يتوقف الحمل فلا يقع في الخطأ وإن فاتته الفائدة ومنها أن المجاز ينفي
الحكم بخلاف المشترك فإنه لا مخالفة فيه وإن شاركه في الاحتياج إلى القرينة في الجملة فإن الاحتياج
فيه لأجل التعيين وفي المجاز للدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فإن للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك
وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز أما فوائد المجاز فمنها أنه قد يكون أبلغ فإن استعمال الأسد
شجاعا أبلغ من شجاع ومنها أنه قد يكون أخف وفق أما اللفظ أثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية
أو عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة وأما المقام لزيادة بيان كالأسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى
شيء ببينة وبرهان أو تعظيم كالشمس للشريف أو تحقير كالكلب للخسيس ومنها أنه يتوصل به
إلى أنواع البديع كالتجنيس في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة في نحو قوله
ضحك المشيب برأسه فبكى ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل قوله كما ضحكت
تبكي في هواها الحب في مقلتي ولو قلت الادار هوى فات والجناس في مثل شبع سباع
ولو قلت شجعان لم يكن جناس والروي في نحو قوله عارضناه أصلا فقلنا الربرب حتى
تبدى الأقحوان الأشنب ولو قال سنين الأبيض لم يصح ذلك وأما مفاسد الاشتراك
فمنها أنه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فإنه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على

فوائد الاشتراك

وأما مفاسد المجاز

بيان فوائد المجاز

كالحقيقي

وبيان مفاسد الاشتراك

جمع سبع

مستعمل

الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستعمل من ضده او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعاً للضد او النقيض كالجون للابيض والاسود والقرء والطهر للحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فانه اذا اطلق اللفظ واريد به احدهما لعينين وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ما هو غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله سبحانه واذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم فهم المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة تمنع عن منافيه وان كانت تخيل التضاد بمنزلة التناسب كما في كلمة او تهكم او تمليح ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتم في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوايد المجاز لا يختص بالمجاز بل هو مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان يقول الذهب لان الفضة اوفق للطبع كالمنثور للعضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله تذكرت ۝ وما انسى لا انساه ان لحب حديث ۝ على امر الزمان قديما ۝ وقوله نقلت دعوتي والعنا لكن معا ۝ ننكل كثير من الرجال قليل والمجانسة في قولهم رحبة رحبة والروى مثل عنيت وليت وكذا غيرها من المحسنات فان كلما يتحقق منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فتبقى فوايد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فبمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر بين الفضلاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز يتوقف على احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا ومتعددا او متحدا فلا تنفي ذلك في اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في كلام الفاضلين وهو بعض ما مر من ابنائي صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثالث ان الاستعمال بنفسه لكونه جنسا للحقيقة

والمجاز

والمجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة عليهما من امر آخر غير الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك الصورة لا تقتضي كون الاستعمال هو المقتضي للاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون السبب امر آخر كعدم تحقق المجاز من غير حقيقته وكالتلازم بين الاصل بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز نقلة المقدمات وغير ذلك مما من مفصلا في الاحتجاج على الاصل المذكور لكنه قد عرفت ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال لا يقتضي ترجيح الحقيقة في صورة الاتحاد لهذا الاحتمال بنسد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر من ان الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون لسبب آخر فان السبب المعين في كان لمجمعا عليه كفى ذلك في بطلان ما يترتب على نفي سببه لا يقال قال الشيخ في العدة في جملة كلام له في بحث الامر فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة او يجد اللفظ يطرد في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قد مر ذكرها مما يعمل للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ لا يدل على الحقيقة ومع ذلك فكيف يدعى انه متفق عليه لانا نقول محل النزاع اعتمادا على الاتفاق في دلالة الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد من كلام الشيخ القول بعدم دلالة مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع دلالة الاستعمال مع الاتحاد وايضا فان الشيخ انما ذكر ذلك في مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل كلامه على هذه الصورة لقرينة السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز فيما زاد على المعنى الواحد ولا يتعين شيء منه الا بنص الواضع او وجود شيء من علامات الحقيقة او المجاز واما المتحد المعنى فانه يتعين فيه الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام الاول وان لم يوجد هناك بهل نص من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة

والقرينة على هذا التخصيص ان الفقهاء والاصوليين لا يطلقون هذا القول الا في صورة التعدد ردا على
من قال باصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فوجب حمل كلامهم
على هذا المعنى صونا له عن التناقض مع وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك ينقض لكن من
في الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الا ان يعلم النص من الواضع او يوجد شيء من الامارات و
العلامات الدالة على احدهما او استفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر منه اتفاقهم على ترجيح
احد الامرين وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح
الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين في المسألة قولا باشتراء الترجيحات نعم يظهر من الحمد له
الميل الى التوقف في هذا وشبهه وذلك لا يهدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى **الرابع**
التخصيص بالمتعدد ايضا بمعنى ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه
بعض القائلين بالاشتراك بخلاف ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت
الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها الا بالاستعمال بل بدليل آخر كما
يظهر من كلام كثير ممن قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب اليه اكثر الاصوليين وهم
القائلون برجحان المجاز على الاشتراك وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين بعينه ايضا كما يجوزه
العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين فيما علم وح فالمقصد من قولهم الاستعمال اعم من
الحقيقة ليس الا نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين
برجحان الاشتراك ويتجه هذا الا ان اطلاق القول المذكور يابى نفي دلالة الاستعمال
على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في المسألة
والامر في ذلك هين بعد ما علم مذهب القوم من دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة
الاتحاد **الخامس** ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال اي مع قطع النظر عما عداه من الامور
في وجه المستعمل فيها وعدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه و
هو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة
لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان
الاستعمال بنفسه مستقل في الدلالة من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما

والمجاز مع

[illegible]

بذلك بعض

بذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى
التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر
الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد
وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك بناء على انهم لم يثبتوا الاشتراك بنفس الاستعمال
بل بدليل آخر وقد مضى التنبيه عليه والحاصل ان المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال
بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة و
المفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما
يقول به السيد ره ومن وافقه وقد صرح كثير منهم ومنهم الشيخ في كلامه المنقول سابقا بنفي
دلالة نفس الاستعمال المجرد وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي الدلالة
في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما
نقلنا عنهم من كلامهم فان كلا منهم خاليا عن الدلالة على هذا القول والا لتعين الدلالة في صورة الاتحاد
والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا
الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بان الاستعمال هو اول ما طالب به السيد نفسه فيما
نقلنا عنه من القول في اشتراك الفاظ العموم حيث قال ردا على من ادعى انه يدل الاستعمال على
الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك بما مضى نقله عنه
بعبارته والمتحصل مما ذكره قدس سره هناك ثلاثة وجوه **الاول** ان لغة العرب انما توقف
باستعمالهم ولا انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على
انها حقيقة فيه فكذا اذا استعملت في المعنيين المختلفين وجوابه انا قطعنا بالحقيقة اذا استعمل
اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستقلا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم
اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا
اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ثم فانا لا نقطع بدلالة الاستعمال
بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم
دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما

هو واضح وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد قبل منعنا ان ينفي الاستعمال الا الواحد
ذلك انه ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع
الواحد لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات العلة في المقيس فينتفي المعلوم فيه فان قيل
متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة
الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة
متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا
ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة
في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم
قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال
ليس الا لما سبق قلنا لا نسلم لكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع الاتحاد
المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك
في ذلك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوا استعماله
في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن
الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون
بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد
والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم
خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة اوجبت العدول
عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا نزلنا في المجوز العلم الضروري بالمجاز ولم يعتبر في دلالة
الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات على ما صرح به السيد فانا
نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال
مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء
والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد

فانهم كما

فانهم كما ترى مختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في الوحدة والكثرة
دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على
الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف
والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم
وبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا
الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صار في
الدلالة في الاول حقيقة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا
الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلق فهم
منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص فيكون حقيقة فيه اذ لا
نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان
متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا فما كان من الامر الراسخ في
الاذهان ان كل لفظ من الالفاظ المستعملة في معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى
هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف حتى استعمل اللفظ في معنى
ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم باستعماله كونه حقيقة فيها
في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلم يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم
الاستعمال بخلاف الوضع الواحد في المتحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير ان نعلم بانحصار
معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك
لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الخصم ان الاستعمال في مثله
دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى في واحد بعيد الحصول
جدا في الالفاظ التي يجري فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي التخصيص بالامر النادر بل
سقوط الفائدة بما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ
يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال

والمجاز في عدم استعمالهم التزامهم نصب لترتيبه وعدم توقفهم في فهم المقصد على ورودها وذلك انما هو لاجل ما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت لكن نعلم خلافه على ما تقتضيه تحقيق الاصوليين بطريقة العرف والعادة في حجية الاستصحاب ولما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك وان كان طريقة الناس في الالفاظ على ما وضعناها من البناء على الاتحاد بينا الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه للحصول الدلالة مع التعدد بل ظاهر كما ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة في اللغة ولا مجاز له ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة التي تقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره قدس سره من ان الاصل هو الحقيقة كلام مجمل وهو على اطلاقه غير مسلم وانت قد عرفت بما فصلناه ان الاصل الحقيقة بمعنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم نعلم ان المراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الحقيقة الا ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم نعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة فيه الا ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى الثاني يقام في الاول ان يكون المعنى الذي يحتمل اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان الاصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه فكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضوع نزاع مشهور فان اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول او الثاني ومع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك عنه سلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد ما نقا من عقلا ونقلا يمنع من ذلك ومن ثم ذهب كثير الى ان ضرب الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا نزاع فيه قال الشيخ في العدة وليس لهم ان يدعوا ان

ظاهر الاستعمال

ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز لا حقيقة له فعلم بذلك صح ان الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز مجاز لا حقيقة له نعلم بذلك ان الاصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيحمل ما ابتدأ باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع الاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهم تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف معروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بمعنى الاصالة والفرعية ومما لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اللفظ سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة باصالته فذلك لا تاثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل

على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة ولو ضع لهذا الوجه والنص هنا اثبات ان
ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا تنفي كونها هي اللفظ في الاستعمال
فلا يتم التقريب **الثالث** انه قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في المعنيين كما هو
المفروض فاما ان يكون حقيقة فيهما مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والثاني
باطل لان اهل اللغة ما اتفقوا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك منهم ضرورة
فالمراد مع المداخلة لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل لعل كونهم مجوزين في احدهما
يعلم بالاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجميع كل شيء يجوزه اهل اللغة من
الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة في نحو قوله
تعالى وجاء ربك وليس كمثله شيء ونحو ذلك حصل العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال
ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يعقل ذلك ههنا وكيف وقف التجوز في هذا الموضع
على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب المجاز وخروج هذا الموضع عن بابه يحتاج الى دليل على
ان تلك الدعوى ويتوجه عليه ان دعوى الخصم طريق المجاز في النص والضرورة مما لا شاهد
له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات وبمقتضى الاصول
والضوابط شايع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا هدم الباب عظم من ابواب اصول
الفقه ولا ارى السيد ره يلتزم ذلك كيف وهمنا نحن خصوصا ما ألفه في فن الادب
مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده
بالنظر وان ما ذكر فيها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا فاي فرق بين التجوز
وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص
التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع لكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا
له ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا كفى فساده في نفسه
عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على
نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في
اللغة او معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع للثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع

المجاز

المجاز فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال
دون النص والضرورة قلنا كيف وجميع كل شيء استعمله اهل اللغة واراد وابه معناه الذي وضع
له مثل حيوان واسد في الحيوانين المعروفين وقوله تعالى ان الله وإذا جاء نصر الله والفتح ونظائر
ذلك حصل العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يعهد مثله
في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف في كتب الفقهاء والاصوليين
ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب
فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى آخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجري في المجاز حرفا
بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة به فان جاز احدهما
جاز الاخر وان امتنع امتنع والتفصيل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما وايضا للسيد ره ان يقول
ان الحقيقة في جميع الالفاظ يعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر ولا استدلال
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ
العموم ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا علينا في اللغة
وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها
ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال
هو الاشتراك ولو وضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طالب به السيد
نفسه ثانيا من الدلالة على كيفية الاستعمال فذلك كلام يتوجه من المحقق فان ظاهر
الاستعمال لو اقتضى الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال واما مع الاختلاف
فلا **قوله** فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك
في الاستدلال فلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان
كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة قلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا في دلالة الاستعمال
وجب عليكم البيان وان لم تدعوه في الاستدلال فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس
الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة ولذا طالب خصمه حيث جوز الاختلاف في الدلالة
نظرا الى ان الاصل عدم وجود المانع فهو المقتضي وهو الاستعمال علة وللخصم ان يمنع ذلك

بجعل المجاز الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال لا مع العلم بحصوله فان الشك
في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا نقول لمن ادعى اختلاف في كيفية الاستعمال
انه يريد ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل
مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة آه قلنا اولا نريد الثاني قوله فهو محض
الدعوى وبناء على المذهب الذي يخالف فيه آه قلنا القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال
ولا يمكن رفعها فان اللفظ متردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا
في الآخر ولا ريب ان استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز محتاج الى نصب قرينة
اما اذا كان مجازا فقطعا واما اذا كان حقيقة فلان المعنى وضع اللفظ مشترك بينه وبين غيره
والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح
التمسك بالاصل في نفي القرينة فانه قبل النفي بالاصل هو قرينة الدلالة التي هي من خواص
المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة المخالف للاصل بقى القرينة
مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح بالاصل
الاصل لتحقق المخالفة منهما معا ولا يعرف كما هو الظاهر وفيه على انا نقول ان الاصل عدم حصول
الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا الدلالة مع القرينة فيتحقق كون القرينة قرينة
الدلالة دون التعيين واما قوله فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء
على موضع الخلاف آه فقد مضى الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا
على النص والقرائن وان هذه الدعوى من السيد خلاف المعروف منه ومن غيره فهذا
انما يلزم نفسه ونقول ثانيا نريد من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ
في المعنيين ليس على حد واحد في الاشتهار والندرة ولا شك ان الكثرة في الاستعمال اثر
بينا في الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المشهور في الاستعمال والمعنى النادر لا يتفق
ارادته من اللفظ الا قليلا متساويان في الفهم من اللفظ وح فلا بد من بيان اتحاد
الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى يسلم دلالة ظاهر الاستعمال على الحقيقة فيهما
فتامل واما عن الثاني فيما ذكره في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك

[illegible]

بينا نادر واشتراك الافعال والحروف ولا نجد نصا يدل على ذلك ويمكن الجواب عنه بمنع اشتراك
الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة لا يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد
معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا ثبت انها حقيقة في الجميع وهو لا يتعين اذ لعلها حقيقة في البعض مجاز في غيره
والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق
ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واللام للتعريف وهكذا سائر الحروف فانها
وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي يفهم
من لفظه بالاطلاق والباقي مجازات لندرة غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف
بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها لا يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان
الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال و
الامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا
في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجاز في الدعاء بالاتفاق اهل اللغة ولان المتبادر منهما
عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل
ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او
حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا يحقق وقد ذهب جماعة من
محققي النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه
اذا خلى من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا بالقرينة وهذا شأن الحقيقة
والمجاز وايضا ان المناسب ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخيرين ثم قال وقيل هو حقيقة
في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس
بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التضعيف ثلثيا واجاب عن ذلك
بان الحال عند النحاة غير الآن الذي اختلف في كونه زمانا بل هو على جنب من الزمان مع الآن
كالآن ايضا زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم يقول ان يصلي في قولك
زيد يصلي حال مع ان بعض صلواته ماض وبعضها باق فجعلوا المصلوح الواقع في الآنات
الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس

الاشتراك غير متفقا عليه ودلالة دليل واضح يكون مستندا اليه ولا حجة الا يحتج عليه او بان ثبت
بالدليل والظن ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال فمن قال بترجيح الاشتراك
على المجاز وتدفع الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل
على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الاولى فالحال فيه اظهر من ان
يخفى فان الخلاف فيه لوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالجواب فيه هو المشهور بين
الاصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك
فالبناء عليه ههنا يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا
يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز ليثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم
منه رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان
الاشتراك على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث الامر المذكور لكن فائدته
وتقل مفسدته مع وجوده ويكثر دونه فيلحق على ما ليس كذلك مما تكثر مفسدته وتقل فائدته
فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الحكيم والا كان ذلك
انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان مع
الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء
المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان
المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة يتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل
هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس
في قوته الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى انك من ارى شخصا في موضع
يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه
واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس لان كثرة الفائدة توجب التعليل
بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول عن الراجح الى المرجوح واما الكثرة في الوقوع
فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية في
العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والقصد وربما قيل فا

للأصوليين نق

٢ لخصي بدل
٢ بالوجوب بدل
٢ فيغلب بدل

فالاصوب ان يقال ان بعد تحقق الكثرة في الوقوع نعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان
ذلك هو الاكثر وقوعا دون فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل لغا التمسك بما تقتضيه الكثرة في الوقوع
وقد يستدل على رجحان الاشتراك بان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فا
ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان
كان فعلا او حرفا على ما قاله النحاة لحكمهم بان من حرف جر وضرب فعل ماض من وضع
اسمائها هذين اللفظين الذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما
يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما
ذكره دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فازدياد المعاني التي هي رتبت
الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني
المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته لجميع الالفاظ ويمكن الجواب بمنع
كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز لا يقال
بني على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدور لانه يلزم الدور فانه قبل المجاز يلزم ثم العلاقة
بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ الدال على المعنى فلو استعمل واريد منه
اللفظ كان استعمال اللفظ المدلول في الدال فانه قيل علاقات المجاز محصورة وليس هذه منها
قلنا اولا لانم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن نعد
المجاورة في الخيال يتحقق هنا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية
فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ
المسبب للسبب او استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ
مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر غير اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب ان المفهوم
من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ عن زيد بواسطة
القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرائن من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع
لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من
صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما ينبغيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى المتحد

المعنى وسعة دائرة المعنى وتقسيم تعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلامهم
على ما يتناوله اللفظ بعيد وتدقيق انه لا ريب ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل
والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ ودوران المعاني لحمل المعنى في كلامهم
على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا محيص عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم
اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولكان لفظا مدخل اللفظ
الموضوع للفظ آخر كالالفاظ المذكورة ونحوه واللفظ الموضوع لنفسه لاشتمالها [illegible]
وان حصل بالاعتبار سيما ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن
مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو
خلاف وان المتقدم ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لمعانيه خاصة وما دل عليه
الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك
بالمعنى الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل
ان غلبة الاشتراك ان اقتضت رجحانه فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة فيه ان عاما
فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به تحققت الغلبة ههنا هو اللفظ بالمعنى [illegible]
فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود وههنا اجاب ينبغي التنبيه
عليها الاول ان محل النزاع في هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن
القرينة والظاهر انه لا ريب ان مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة والمجاز ولا يبقى
الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى
وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا تجري في غير
من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا
يتبادر واما انه لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما انه لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان
الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع
بعد انتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه
العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ المأنوسة الدائرة على ألسنة اهل العرف المستعملة في محاوراتهم

واما غريب

واما غريب اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات اهل العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق
او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعله لعدم حصول سبب التبادر
وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى عنها
عن الجاهل بالعرف بمعاني الالفاظ لا لكونها حقائق بينها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا
الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بهما وكذا الاستدلال
بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة
المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب
فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل
بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول
فان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ ولم يفهم فكيف يتصور الجهل به
لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه مستفاد من اللفظ او من امر يتصل به مما
هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات
الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب
يدعي ان المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وانه في الطلب منه لكونه [illegible] خلاف
مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب واما الوجوب في العرف
انما يفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يترجح احد الامرين لديه لزمه
التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما
يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك
قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز والاشتراك
ولا بد هنا عليك ان انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره الاصوليون
من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى منه وان علامة
الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادره وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف
التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره

منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح يبقى الكلام في محل النزاع خاصة وقد عرفت
الجواب الثاني اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فاما ان يعلم كونه حقيقة في احدهما
او لا يعلم ذلك على الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فههنا ثلث صور الاولى
ان يعلم انه في معنى بعينه وشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجاز ليكون حقيقة
ومجازا ولا ريب ان المحقق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم **الثانية** ان يعلم انه حقيقة
في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان
تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي وقد يتوهم خروجها عنه ويدفع
ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك **وفيه** ان تردد
الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد بينهما ناشئا عن اعتبار استعمال اللفظ في
المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة
فاما الالفاظ الغريبة والمهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بينها بمعنى نعم يحصل
بينها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لكل منهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد
لا يدل على الاشتراك بالظن فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول
منعنا الاولى فان عدم التمييز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما
هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى
تسابقهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين
عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان اريد ان عدم التمييز
يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما
او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما معا الثالثة ان لا نعلم انه حقيقة في احدهما
لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد
سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاستلزامه كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما
ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيدار
الامر بينه وبين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع

الى الصورة

الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين
الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة فقط
والمجاز كذلك والتفصيل بالعرف المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان هذه المسألة
لا تزيد على القولين الحقيقة فقط والتفصيل واما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به
ولا ذكره ذاكر في جملة اقوال المسألة وربما نسب الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين في حواشيه
على شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا في ذلك فانه ذكر في مسألة المشتق عند تتميم الفاضل
الباغنوي احتجاج من قال بالحقيقة بان الاصل فيها هذه عبارته واعلم انما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال
عند [illegible] به جواب الشارح يحكي كون الاصل في الاطلاق وان كان مشهورا في كتبهم فقد ذكرنا
الان [illegible] ان هذا الاصل ليس اصلا ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه
كيف وانهم [illegible] ان المجاز اكثر اللغة والمحقق على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد
استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه
ترجيح المجاز فضلا عن [illegible] على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة
تعدد المعنى فقط كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى
الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال
مع الاتحاد كما سنحققه واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك ما يوهمه
قول الفقهاء والاصوليين ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه
يندفع معه الوهم المذكور **قوله** فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز تعين الحقيقة وكذا
اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص او الاشتراك او الاضمار لما كان الغرض الاصلي
من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض واحالة التوقف على
التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم [illegible] والاستعانة
بكتابة او اشارة او غيرهما كان من حق الالفاظ وضعها لمعانيها على وجه يحصل معه
تلك الاغراض [illegible] بالالفاظ [illegible] تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة في الوضع
لمقتضى الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا كان الاصل بقاؤها على ذلك

استعمالها بالأمارات الدالة بعلم دلالته مع بقاء الغلبة فلو أن الألفاظ بأسرها كانت جارية على
ما هو الأصل بمنزلة ابتدائه واستدامته انتظم الأمر وارتفع الاختلاف من البين ولم يكن
للأصوليين حاجة إلى البحث عن وراء اللفظ من الاحتمالات المعروضة ولا إلى تمييز الراجح منها
عن المرجوح لكن الناس توسعوا في استعمالاتهم وأخرجوا الألفاظ عن مواضعها وعن وضعها عن
جهاتها بالتجوز والتخصيص والإسقاط والزيادة اعتمادا على القرائن الحالية والمقالية
ورخصة من الواضع لمكان التوسع ومسيس الحاجة حتى ادى [illegible] لات الحدوث معان
جديدة للألفاظ مع بقاء معانيها الأصلية أو هجرها فاحتيج إلى الاستعانة بالقرائن في
إفادة تلك المعاني المتعينة إذ الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لا يكاد يستفاد منها
الحق وربما كانت من قرائن الأحوال التي هي في معرض الزوال والانتفاء وربما سقطت
القرينة في النقل بواسطة تقطع الإسناد وقد يكون للشيء قرينة في زمان دون زمان
آخر وفي مكان دون مكان آخر فاضطر الأصوليون إلى تأسيس أصول وضوابط بها
يتميز الراجح من احتمالات المعارضة من المرجوح ليعرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على
الراجح والاحتمالات في الألفاظ على ما ذكره ستة الحقيقة والمجاز والتخصيص والإضمار
والاشتراك والنقل والمراد بالحقيقة ههنا الحقيقة الأصلية المتحدة بقرينة جعلها
مقابلة للنقل والاشتراك والمجاز فإن كان لغير التخصيص والإضمار بقرينة جعله مقابلا
لها ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعقلي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم
الوصف والتشبيه داخل في الحقيقة على الحقيقة البليغ منه نحو زيد أسد فإنه
يسمى حقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى لفظ فإن [illegible] من
المحمول وهو ههنا ليس كذلك وليس ذلك من المجاز أيضا أما اللغوي فظاهر وأما
العقلي فلأنه على ما نص عليه علماء البيان إسناد الفعل ومعناه إلى ملابس له غير
ما هو له وهو غير مطرد في التشبيه البليغ وإن كان بعض أمثلته كذلك فإذن هو واسطة
بين الحقيقة والمجاز نعم لو قلنا بأن التشبيه البليغ استعارة وأن معنى قولنا
زيد أسد زيد رجل شجاع كالأسد حذف منه المشبه واستعمل المشبه به

بمعناه

بمعناه على ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص كان داخلا في المجاز كان الاستعارة
من أقسام المجاز لكنه خلاف التحقيق وقد يدل على فساده إنا نعلم بالضرورة
أن قصد القائل زيد أسد ادعاء أن زيدا من أفراد الأسد
مبالغة في دعوى الشجاعة كما في العرف بينهما وقد وقع
الفراغ من تحرير هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب
يوم الثلاثاء من شهر صفر المظفر على يد أقل
خليل ابن إبراهيم زاهد المشهور بين ملا
والنجف مسكنا ومولدا ومدفنا إن شاء الله
في سنة ألف ومائتين وثلاثة
وثلاثين والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد و
آله الطيبين الطاهرين

تم الكتاب وربنا المحمود ۝ وله المكارم والعلى والجود

دأبتك بالله يا ناظري ۝ [illegible]
تحية يا جاهل عاصيا ۝ [illegible]
أنا الجاهل نزلت قدامكم ۝ [illegible]

ومن علائم الحقيقة صحة السلب للمجاز وعدمها للحقيقة والمراد صحة السلب على الحقيقة
الحقيقة عند أهل تلك اللغة وعدم السلب [illegible] عنه كذا الاء فلا عبرة بقولهم
للشخص على وجه المبالغة في البلادة هذا ليس بإنسان ولا يمنع عن أن يقال
مثلا إنه ليس بحمار مبالغة وبالجملة فصحة السلب للمجاز وعدمه للحقيقة ما لم [illegible]

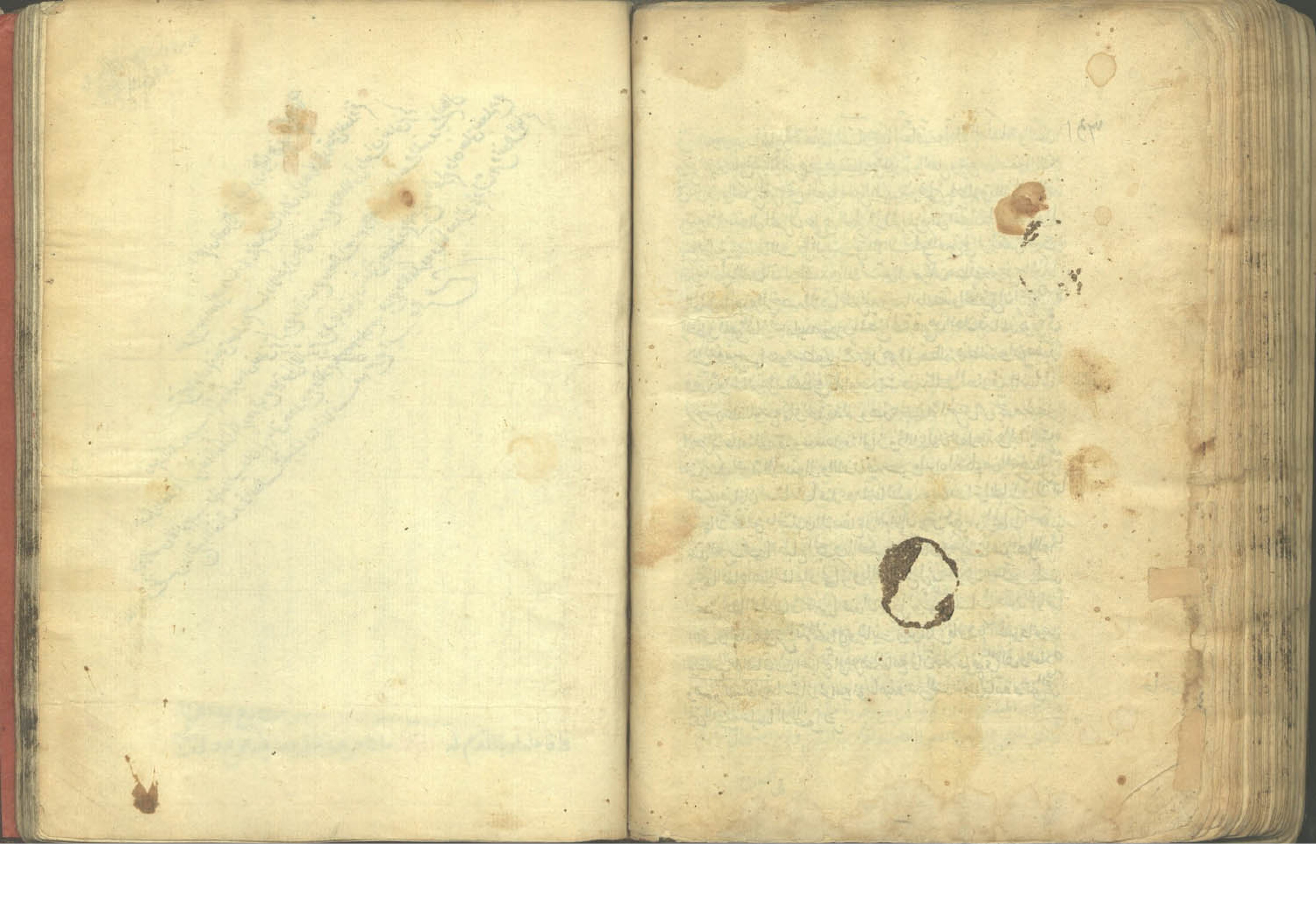
تقم قرينة على ان المراد من ذلك المجاز وانما لم يفيد وابذلك لان البناء في الاطلاق
على الحقيقة فاغنى ذلك عن التقييد واورد بلزوم الدور في كل من العلامتين فان
المجاز موقوف على صحة السلب لمعاني الحقيقة ولا يعرف ذلك الا بعد معرفة
المعاني الحقيقة وان المستعمل فيه اللفظ ليس منها ومعرفة انه ليس منها موقوف
على معرفة كونها مجازا فقد ورد ويقال في علامة الحقيقة ان معرفة كونه حقيقة
موقوف على عدم صحة السلب لمعاني الحقيقة وذلك موقوف على معر
فة المعاني الحقيقة وان المستعمل فيه احدها فلو توقف معرفة المعاني الحقيقة
وان هذا احدها على عدم صحة السلب كان دورا والجواب ان صحة السلب
وعدمه موقوف على تحققه وسعتهم عنه بحيث لا يعلم كونه على وجه المبالغة
والمجاز وذلك ظاهر فيما لو اطلق على معنيين او اكثر لا يعلم كونه حقيقة فيهما
او في احدهما فما صح سلبه عنه فهو المجازي وما لا يصح فهو الحقيقي لم ربما
انه يصح سلب بعض المعاني المشترك عن بعض فيقال للعين الباصرة
ليست بعيني اي نابيه فتنقض علامة المجاز طردا والحقيقة وايضا لا يصح
سلب الكلي المستعمل في الجزئي من حيث الخصوص فلا يقال في الانسان المستعمل
في زيد مثلا بخصوصه زيد ليس بانسان فتنقض علامة المجاز عكسا
والحقيقة طردا ويدفع بان سلب المشترك عن الاخر يفيد كونه مجازا
بالنسبة اليه على فرض استعماله فيه ووجود العلاقة بينهما عند العالم
بالاشتراك وعند غير العالم يفيد كونه مجازا بالقياس الى هذا اللفظ ولا ضرر
فيه اذ ليس عليه الا ما يغلب معظمها عليه انه لا يحصى نعم يشكل هذا فيما ليس بينه وبين الاخر
علاقة اذا سلب عنه وكان مشتركا اللهم الا ان يدعى عدم صحة سلب ذلك الا بقرينة
كما يقال للعين الباصرة مثلا ليست بعيني ميزان مثلا ويدعي خروج مثل ذلك عن
المبحث ونحو قد سلب المعاني المتباينة بعضها عن بعض وقرينة عدم العلاقة ويقال
السلب المعنى علامة كونه مجازا بالفعل وهو كان في المطلوب فافهم ويدفع الثاني بالمنع

بسم الله تعالى

من عدم صحة السلب الكلي عن جزئيه من حيث كونه كليا فانه يصح ان يقال زيد
ليس بانسان اي الحقيقة من حيث هي وذلك ظاهر ومما ذكرناه في دفع
ومنها الاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز ومعنى الاطراد هو ان يستعمل اللفظ في
محل لوجود معنى فيه ثم يستعمل في كل محل وجد فيه ذلك المعنى وعدم
الاطراد هو ان يستعمل في محل لوجود معنى فيه ولا يستعمل ذلك اللفظ في
محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه فالاطراد كما يقال عالم او ضارب على ذات ما
باعتبار معنى هو العلم او الضرب ثم انه يستعمل في كل ذات ثبت له ذلك وعدم الاطراد كما
يقال اسد على الرجل الشجاع باعتبار معنى فيه وهو الشجاعة ولا يصدق على الفرس ونحوه
وان ثبت له من الشجاعة ما هو اعظم ولا يقال هو في مثله انه مطرد لانه وضع لذات ما
من الرجال ثبت لها الشجاعة فقيد الرجولية داخل في الموضوع له كما قد يتوهم من
بعض الافاضل لان الظاهر خلاف ذلك كما ياتي وبالجملة فالظاهر من التتبع والاستقراء
ان ما وضع لمحل باعتبار معنى فيه واطرد ذلك في كل محل فهو حقيقة وما لا يطرد فهو مجاز
وليس ذلك الا منافيا لما يقوله الجمهور من عدم اشتراط نقل الاحاد فيه كما يتوهم
فان قضية عدم اطراده لا توجب الاقتصار على ما ورد وان اوجبت عدم التعدي الى
كل فرد فان التعدي الى بعض لا يستلزم التعدي مطلقا وذلك ظاهر وبالجملة حجية
كون الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز انما هو كسائر القواعد الحاصلة
من استقراء الكلمات مثل الفاعل مرفوع ونصب المفعول وغير ذلك وبذلك يندفع ما
يتوهم من حصول الدور بان الاطراد وعدمه يحصلان من الوضع وعدمه فلو علم
الوضع وعدمه بهما كان دورا فتدبر هذا وقد يظهر من بعضهم نقض على علامة الحقيقة
لعدم اطراد السخي والفاضل في الله تعالى مع وجود المعنى فيه وهو الجود والعلم
فيه والقارورة في غير المتخذ من الزجاج مثل الدن والكوز ونحوهما مع وجود المعنى فيهما
وهو استقرار الشيء فيه وقال ما مضمونه فان اجيب بان السبب يوثر حيث لا مانع
والمانع في المقام الشرع في الاوليين واللغة فيما عداهما يرد بلزوم الدور وبيانه ان

الاطراد في هذه الاشياء لغة وشرعا اما لعدم مقتضي الاطراد او لوجود مانع منه
وقد فرض ان لا مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الاطراد الا الوضع فيكون عدم الاطراد
لعدم الوضع فلا يعرف عدم الاطراد الا بالعلم بعدم الوضع فلو علم عدم الوضع به كان
دورا او بعبارة اخرى اخص الموجب لعدم الاطراد في الامور المذكورة ليس هو الشرع و
لا العقل لذاته بل لعدم ارادة وضعه له فلو عرف عدم الوضع له بذلك كان
دورا ويدفع بالمنع من عدم اطراد الامور المذكورة بالسخي والفاضل بعد صحتها
على الله تعالى وهو باعتبار اسمائه تعالى توقيفية او لان السخي الجواد الذي
ان يبخل والفاضل العالم الذي ما شأنه ان يجهل ومن كان له مزية في العلم بالقياس
الى من هو من نوعه واما القارورة فهي للآنية المخصوصة من الزجاج او يدعى
النقل الى ذلك فتدبر ويظهر من بعض الافاضل ان الاطراد لا يصلح ان يكون خاصة
للحقيقة لان المجاز مطرد فيما وضع له بالوضع النوعي والاشتباه ينشأ من عدم
تحقق العلاقة المعتبرة في التجوز فان شرط العلاقة الوضوح والظهور في المستعار
له كان شرطها ان يكون اظهر خواص المستعار منه ومن هنا اشترطوا في الاستعارة
ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصلت القرينة على عدم
ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد ولا يجوز استعارة الاسد للرجل
باعتبار الجسمية والحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه لا بد وان يكون ذلك
المعنى فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعض الى ان الاستعارة حقيقة وان التجوز
في امر عقلي وهو ان يجعل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي
وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وبالجملة
فالاشتباه في الاطراد انما ينشأ من عدم معرفة العلاقة المعتبرة ومن ذلك يستعمل
النخلة في الانسان الطويل لعلاقة المشابهة ومنعوا استعمالها في استعمالها
في الحائط المستقيم والمنارة والجبل مع وجود الشبه لفقد العلاقة المعتبرة من
ذلك المعنى لذلك من حصول الطول وتقارب الفطر ويمنع استعمال الشبكة

في الصديع مع وجود المجاورة لضعفها باعتبار انها اتفاقية وتنافي الشبكة والصيد
وتصح اعتبارها في الميزاب والنهر ونحوهما لقال جرى الميزاب والنهر ويمنع من استعمال الاب
في الابن والعكس لامر خفي اخذ في معنى البنية ويجوز اطلاق الانسان على النطفة
ويمنع من استعمال الجزئي على نحو الكلي اذ لم يلزم من انتفائه الانتفاء ولا
يمنع فيما لم يمنع منه ذلك كل الوصف في الانسان والعين في الربيئة من حيث
الربيئة كل ذلك لان الرخصة في الاستعمال لم تكن مطلقة ونحو المذكورات
بالدليل بل بعدم الرخصة الا فيما ظهر منه وجه العلاقة والتحقيق ان الاصح كلما استعمل
اللفظ في المعنى المجازي ما بينه وبين المعنى الحقيقي من العلاقة المذكورة في
كتب القوم جميعا هو مسطور في زبرهم ان مطلقة فمطلقة وان مقيدة
فمقيدة وانما لم يطرد اللفظ في كلما وجدت فيه تلك العلاقة لانها لما
لم توجد علة للوضع كما في الحقيقة لم وهذه جهة اخرى تجعل
الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز وذلك لان العلاقة في المجازات
ضد حكمه لصحة الاستعمال والاذن فيه حسب ما يراه المتكلم من المصلحة الداعية
للتجوز فما كان مستحسنا عنده وملائما لطبعه ومن هنا ترى المجازات والاستعمالات
تختلف باختلاف الاصقاع والبلدان ورب كثير من المجازات المستحسنة
عند العرب تمجها طباع العجم وبالعكس بل ربما كان مستحسنا عند اهل العراق
وتمجها طباع اهل الشام او الحجاز وبالعكس بل ربما يكون مستحسنا عند
بعض اهل البلدان ومستهجنا عند الاخر كل ذلك لوجود اسباب انعقدت باعتبار
الالف والعادة في خزانة الخيال وتباينت ولذلك قالوا في باب الفصل والوصل
ولصاحب علم المعاني فضل احتياج الى معرفة الجامع فان جمعه على مجرى الالف والعادة
وقسموا الاستعارة باعتبار الجامع الى عامية وهي المبتذلة والى خاصة وهي الغريبة
التي لا يطلع عليها الا الخواص



هذه رسالة التذكرة المختصة في الرد على الاخير

البحث ومعنى الحسن والقبح

على فاعله او با الذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وفي شرح

اعلم ان الفعل الاختياري الصادر [illegible]

[illegible]

والقبح هل هو العقل ام الشرع **الباب الرابع** في ان جهة الحسن والقبح هل هي نفس
الاشياء في ذاتها ام غيرها من صفاتها اللازمة او غيرها من الوجوه والاعتبارات
او غيرها من القول لعدم انحصار الامر في واحد من هذه الامور بعينه **الباب
الخامس** في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع مطلقا تحسينا وتقبيحا او
خطابا او تكليفا **الباب السادس** في استقلال العقل بايجاب شكر المنعم **الباب
السابع** في بيان حكم الافعال قبل الشرع **الباب الثامن** في بيان حكمها بعده
اما الباب الاول فنقول اعلم انه يطلق لفظ الحسن والقبح على معان شتى
قد اختلف كلام القوم في بيانها وضبطها وها نحن نلقي عليك ما التقطنا
من كلماتهم ونوصل ما وجدناه في ذلك من عباراتهم ونعقب ذلك بذكر ما عندنا
وبالله التوفيق اعلم ارشدك الله انه حكي عن صاحب المواقف **فاقول**
انه قال الحسن والقبح يقال لثلث معان الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم
حسن والجهل قبيح **الثاني** موافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه
مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة **الثالث** تعلق المدح والذم الثواب عاجلا
واجلا والذم والعقاب كذلك ثم قال هذا في افعال العباد واذا اريد ما
يشمل فعل الله اكتفي بتعلق المدح والذم وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع
فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي انتهى وقد اعرض القلم
عما يستغني عنه من كلامه مع تبديل البعض من كلامه بما يليق بمرامه
وفي الشرح العضدي بعد كلام له ان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور
معان الاول موافقة الغرض ومخالفته الثاني ما امر الشارع بالثناء
على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وفي شرح

التهذيب للعضدي ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته كالاشياء المرغوبة بالطبيعة المستلذة في الاول وضد ذلك في الثاني وذكر الاول والثالث مما نقلناه عن صاحب المواقف وكلام هؤلاء كما ترى بين المخالفة وان اتفقوا في كميتها ولكن الذي يهمنا الآن كشف محل النزاع من ذلك وبعد هذا نوضح وجوه المخالفة من كلامهم ونذكر ما نتمكن من توجيه ذلك على وفق مرامهم فاعلم ان محل النزاع في كلام صاحب المواقف وغيره بين لا يخفى كما وقفت عليه سوى ما في الشرح العضدي فان مظنة ذلك فيه انما هو الثاني والثالث ولكن ظاهر العبارة انسب على الاول على ذلك لان المنساق منها في الثاني الى الذهن اناطة الحسن بامر الشارع والقبح بنهيه وهكذا القول في قوله ما لا حرج في فعله وما فيه حرج اذ المراد الحرج الشرعي على ما فسره في الحاشية بحيث يظهر ان ما ليس كذلك لا يطلق عليه واحد منهما وهذا كما ترى قول الاشعري وحده لا يوافقه على ذلك اماميّ ولا معتزلي واين هذا من المعنى الذي عناه الجميع لانهم لم يختلفوا في ثبوته وانما اختلفوا في مثبته والحاكم به **فان قلت** ليس المراد بقوله الحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله انه ليس للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة تحسينه وتقبيحه بل المراد مجرد ثبوت حكم الشرع بالحسن والقبح مطلقا من غير نظر الى ثبوت الجهة او نفيها حتى يكون كالاول اللغوي الذي لم يقيد وهذا الكلام بهذا المعنى يقول به الفريقان **قلت** يرد على ذلك ان التقييد حينئذ لغو الا انه تكليف بعيد وسيأتيك تقريره وايضا ان اريد الاطلاق قلنا ارادة الاطلاق من التقييد خلاف الظاهر ولا قرينة عليها ولقائل ان يقول المراد به التحسين والتقبيح الشرعيين وهو المعنى الذي يريده الاشعري ومع ذلك يتصور النزاع بان يقال هل تتصف الافعال بالحسن والقبح بهذا المعنى ام لا فالاشعري يثبته والامام ينفيه كما يتصور ذلك في مقابله بان يقال

هل الافعال في نفسها مع قطع النظر عن الشرع جهة تحسينها وتقبيحها او لا اثبت ذلك الامامي والمعتزلي ونفاه الاشعري ويكون هذا النزاع راجعا الى اللفظ اي الى تحقيق معنى لفظ الحسن والقبح لا من حيث الحقيقة والمجاز بل يكون من باب كشف المذاهب وذلك لظهور ان المسئلة ليست لغوية وفي الحقيقة هذا النزاع المتخيل من فروع النزاع السابق المتعارف ذكره في هذا المقام ويؤيد ان مراده هذا المعنى كلامه في الحاشية على ما نقل عنه وهذه لفظه ذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل يستحق فاعله الذم عند العقل ثم انتهى به الكلام الى ان قال مدار الكلام على ان للافعال حسنا وقبحا باعتبار ذكر من المعنى العقل يحكم بذلك او لا ولكن هذا وان كان له صورة الا انه على ما وصل اليك في العنوان ان النزاع اولا وبالذات انما هو في الحاكم لا في الحكم وعلى التقدير ان يكون النزاع بهذا المعنى مصرح به في كلامهم لا يترتب على هذه الخصوصية شيء يعتد به بل ولا نعتد به **فان قلت** كيف وبه يتحصل اثبات الملازمة **قلت** بعد الملازمة وثبوت الملزوم يكون الاشتغال باثبات الذم عبثا لا فائدة فيه الا تطال التحقيق **فان قلت** ليس هو بصدد ذكر مورد نزاع بين الفريقين اصلا لا في الاصل المعروف ولا في فرعه بل انما هو بصدد بيان ما ذهب اليه اصحابه من ان الحاكم هو الشرع والتقييد بالشرع كان لذلك **قلت** لا يتحصل ذلك من كلامه الا بتكلف حيث انه حمل على ظاهره على خلاف ذلك كما عرفت من ان الظاهر من اناطة الحكم بالقيد ان يكون لهذا الوصف العنواني مدخلا في نفس المعنى كما انه كذلك في باقي المعاني باعتبار عناوينها بحيث يدور مداره وجودا وعدما بغير ان نظير له بل معنى مطابقي فاين هذا من اثبات مذهبه في الحاكم بذلك وقد يتوهم ان ذلك من قبيل التشخصات اللاحقة بها للتمييز ومن البين خروجها عما تشخصه وتميزه كما لو قيل لك لمن اعطى هذه الدراهم فتقول لمن اعطى ذلك الذي هو جالس في مكان كذا ولابس كذا وبيده

كذا وكذا فانه اذا عين للسامع لا يتوقف في اعطائه ولو قام من مجلسه وغير لباسه والمقاما
بيه وقد ما تقرب لك ذلك انه ما من مسئلة قد استقل بحكمها العقل الا وقد حكم الشرع
عليها بمثل ذلك الحكم ولا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه النظائر الا وهو منصوص
من الشرع وح لا يمكن جعل الشرع مميزا لمحل النزاع فتامل بقي الكلام في التنبيه
على وجوه المخالفة وعلى توجيهها فنقول ما جعله صاحب المواقف والا لم يتعرض
له العضدي اصلا مضافا الى الاختلاف فيهما في كيفية المعنى الثالث كما عرفت فلا تغفل
وثالث الثلاثة التي للعضدي هو الثاني بعينه من وجه وهو غيره من وجه آخر
اما كونه عينه فمن حيث عدم دخول غير المعنى المتنازع فيه فيهما وعدم خروجه عنهما
من حيث مجموعهما واما كونه غيره فمن جهة عدم شمول الثاني للمباح بخلافه وثاني
ما في المواقف قد ترك العميدي وصاحب المواقف قد ترك الاول مما في العميدي و
المخالفة بين العضدي والمواقف هي المخالفة بين المواقف والشرح العميدي
وهي ان الاول من كل منهما اعني المواقف والشرح ليس في الآخر واتحاد المخالفتين
في اصل الترك لا في خصوصية المتروك والمخالفة بين العضدي والعميدي ظاهرة
واما توجيه هذه المخالفات فالاعتذار عن ترك العضدي المعنى الاول اعني
صفة الكمال او النقص فبما نقل عنه انه ذكر في الحاشية ان الكلام في المعاني التي
تتصف بها الافعال حتى يذكر كما ذكر غيرهما ويرد على هذا الاعتذار ان الافعال
تتصف بذلك ايضا وممن صرح بذلك صاحب المواقف على ما حكي عنه حيث قال
ان الكذب من الله صفة نقص وان الصدق صفة كمال وادعى فيه الاجماع وقال
في محل آخر في التفريع على الكلام منه نعم انه يمتنع على الله الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة
فلوجهين وذكرهما ثم قال واما عندنا فلثلاثة اوجه الاول منها انه نقص
والنقص على الله تعالى والثاني انه يلزم ان نكون نحن اكمل منه وقت صدقنا وح

فلا وجه لدعوى نفي اتصاف الافعال بهما وقد يقال ان اطلاق النقص على الكذب مجاز في الكلام
في الحقيقة وحقيقة النقص انما هي الحالة المنبئ عنها الكذب او يقال ان مراده من
نفي اتصاف الافعال بذلك نفي اختصاص اتصافها بها فان الافعال والصفات مشتركة
في الاتصاف بهما بخلاف ما عداهما فانه لا يتصف بهما الا الافعال كما هو ظاهر وهذا سر
اختصاصها بالذكر واما وجه مخالفة العضدي لغيره في كيفية ذكر المعنى الثاني
فغير خفي فلا نعيده واما ذكر المعنى الثالث في كلامه فقد علمت ان الشرح فيه شمول المباح
والمتروك لما يلائم الطبيعة وينافرها فكانه لكونه معنى غير معروف او انه كسائرهما
يتصف بذلك الذات وان اتصف به بعض الافعال فعند التامل لعله يرجع الى
باقي المعاني ويجد عذر صاحب المواقف بعين ذلك في تركه لذلك واما وجه ترك العميدي
لمعنى موافقة الغرض ومخالفته فلعله يظهر من توسعة دائرة المنافرة والملاءمة فيندرج فيهما
ويستانس لذلك بما في المواقف على ما حكي من تعلق المنافرة والملاءمة بالغرض وبهذا
بعينه نعتذر لصاحب المواقف مع انهما لم يبنيا كلامهما على الحصر والتخصيص كما فعله العضدي
حيث قال انما يطلق لثلاثة معان مورد النزاع فلا تشتد لمواخذة معهما وانت اذا احطت
خبرا بما عرض عليك من نقل الاقوال تبين لك ان جميع ما يطلق عليه لفظ الحسن
والقبح اربعة معان لا خامس لها وان محل النزاع داخل في هذه المعاني الاربعة لا خارج
عنها وعلى هذا يظهر سهو من جريان قلم من ملك رقاب طوائف العلوم باسرها
واطاعته لدعواها بعد معصيتها الغير وهو استادنا المعتبر شيخنا الشيخ
جعفر متع الله ببقائه العلوم وطالبيها حيث قال في اوائل كتابه المسمى بغاية
المامول ولعمري قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية وهذا لفظه ذكروا ان الحسن
والقبح يطلقان على خمسة معان لا نزاع فيها وذكر ما فصلناه بعينه والسؤال
عليه من جهتين من دعوى وجود معنى خامس ودعوى عدم النزاع في هذا العدد

وفيما مر عليك غنية عن البيان فان قلت هذه منك غفلة عن حقيقة الحال لان
قلت في توجيه كلام العضد ان معنى ما امر الشارع اه ان الشرع قد حكم بحسنه وقبحه
وان ذلك بموافقة العقل وهكذا تقول فيما ولي هذا المعنى من الحرج الشرعي بنفيا او اثباتا
وهذا ان المعنيان بهذا التفسير يوجد اتفاق من الجميع لما عرفت والمعاني الثلاثة الاخر
التي محل اتفاق والنزاع انما هو في غير ذلك مما تقرر ذلك وتحرر فثبت ان نبحث
القول بان بين القوم معان خمسة لا نزاع لهم فيها قول صادق قلت صدقت
ولكن عرفت بعد هذا التوجيه ومع ذلك اذا امعنت النظر وجدت الحسن والقبح
متعلق حكم الشرع حيث قلنا ان الشرع حكم بحسنه وقبحه فانظر ما معنى الحسن
والقبح والذي لا نزاع فيه حكم الشرع لا متعلقه وايضا هذا التوجيه انما يكون
المعنيان هو المعنى الثالث الذي هو محل النزاع وايضا لو كان حكم الشرع بحسن الشيء
وقبحه بعد معنى من معانيهما فلا معنى للاقتصار على الخمسة فان العقل ايضا حاكم
بذلك وان كان بوضع الشرع جاء الحسن والقبح فتكون المعاني غير منحصرة بالخمسة
بل غير منحصرة بعدد اذ لوحظ كل عقل وحكمه هذا ولنذكر على سبيل الاستطراد
ما يتعلق بغير محل النزاع من بيان جهاتها وغير ذلك اعلم ان الحسن والقبح
بمعنى الملائمة والمنافرة امراضا في يختلف بالاعتبار لا ذاتي اذ كثير من الاشياء
ملائم لطبايع منافر لطبايع اخرين ولو لم يكن ايضا فيا لما اختلف كما لا يتصور
كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى شخصين وكذا كل منهما بمعنى
موافقة الغرض ومخالفته امراضا في يختلف بالاعتبار وليس ذاتيا لاختلافه
باختلاف الاغراض ونوقش في ذلك بان اختلاف الغرض لا يدل على عدم
الذاتية كما اذا نظر فاعل الفعل الى غرض فاعل الفعل وفعله ونظر اخر الى حيثية
اخرى لازمة له ولم يفعل وان تمت هذه المناقشة في هذا فغير بعيد

جريانها

جريانها وما قبله ثم ان المستفاد من كلامهم كما يدل عليه ذلك التتبع ان صفة الكمال والنقص
لا تختلف باعتبار من الاعتبارات بل انما هي للشيء في نفسه الا ان بعضهم قال المشتمل
من الصدق على منفعة فهو حسن وصفة كمال والمشتمل على مظنة نقصان وذلك يدل
ان صفة الكمال والنقص امر يختلف بالاعتبار ثم اعلم ان العضد وان وافق المواقف
في ذكر موافقة الغرض ومخالفته لكن بينهما مخالفة من جهة ان المستفاد من العضد
ان الحسن بهذا المعنى هو فعل وافق غرض فاعله لانه قال ان فعل الله بهذا الا
عتبار لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن ان تكون افعاله معللة بالاغراض
والمواقف عدلا في ذلك حيث قال هذا المعنى يختلف بالاعتبار فان قتل زيد
مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم
فاقتضى ذلك ان الغرض اعم من غرض الفاعل ويؤيد ذلك قوله يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة حيث لم يتعرض لغرض الفاعل
مطلقا بل كنظر فيه ان الفعل مشتمل على حكمة ومصلحة والخلاف للاشاعرة المتكلمين
للمعرف عند من سواهم من ثبوت الغرض في فعل الله فان افعاله تشتمل على حكم ومصالح
فيصدق عليها التعريف بلا شبهة فتامل هذا واعلم ان استثناء بعض
المعاني الثلاثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم
عن صريح الافحام كما سيأتيك ان شاء الله تعالى ولقد اعترف بذلك ابن روزبهان
في الكلام على المطلب العاشر من كشف الحق ونهج الصدق حيث قال ان الاشاعرة
لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا على ان كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك وعن
ذكر هذا التفصيل العضدي وصاحب المواقف كما علمت حتى ان صاحب المواقف
ناقض نفسه لنظر فيه كما لا يخفى على المتتبع

الباب الثالث في تحرير الحسن والقبح

بالمعنى الذي هو محل النزاع من معانيهما وذكر ما يتعلق

بيان ما يأتيك بيانه اما الامامية ومن تبعهم من المعتزلة فقد نقلوا لهما تعريفين
الاول الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس كذلك له
الثاني ان الحسن هو الذي لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي كان
كذلك ولبعض المعتزلة تعريف ثالث نقله الشهيد الثاني رح في تمهيده وهو ان
الفعل ان اشتمل على صفة توجب الذم وهو الحرام فقبيح وان اشتمل على صفة توجب
المدح كالواجب والمندوب فحسن ونقل هذا التعريف صاحب المنهاج واما
الاشاعرة فلم يعثر قدم التتبع الا بتعريف واحد لهم وهو ان الفعل ان نهي
عنه شرعا فقبيح والا فهو حسن والظاهر من ذلك اطباقهم على ذلك الرضا به
ولكن سيأتيك في الباب الرابع المعقود لبيان حكم الافعال قبل الشرع
ان لبعضهم قولا بانها لا حكم لها اصلا قبل الشرع وح ينتقض تعريف
الحسن طردا ودعوى اضمار الضميمة في التعريف والاكتفاء عن ذكرها بظهور
غير مقبولة وكذا دعوى ان هذا التعريف لا يكتفي به كلهم بل يختلفون فيه
على حسب اختلافهم في مسألة حكم الافعال قبل الشرع وذلك لان نقلة اقوالهم
في هذه المسألة لم ينقلوا عنهم الا هذا التعريف من دون اشارة منهم الى ذلك
ولا ممن نقل عنهم وقد يقال ان غرضهم تمييز احدهما عن الآخر بل اصل
القصد هو ذكر ما عليه مدار الخلاف بينهم وبين غيرهم وذلك حاصل
وان لم تذكر الفصول المقتضية للاطراد والانعكاس فتدبر وحيث كان لبعضهم
قولا بعدم العلم قبل الشرع فينبغي ان يكون في هذا المقام على ثلاثة اقوال
اقول بان الافعال بالنظر الى انفسها فيها بالحسن والقبح ترجع الى قضية
منفصلة حقيقية وهذا هو الظاهر من التعريف وقول برجوعهما في ذلك
الى منع الجمع مع القطع بالخلو وهذا ظاهر من القول بنفي الحكم قبل الشرع

كما اشرنا

كما اشرنا وقول بمنع الجمع مع عدم القطع بالخلو وهذا ظاهر من القول بعدم العلم بالحكم قبل
الشرع كما تقدم لديك فتدبر ولنرجع الكلام الى التعريف الاول فنقول المراد من قولنا
الحسن ما للقادر العالم بحاله انه يسوغ له ذلك من حيث الحكم والمصالح وغير ذلك والمراد من قولنا
القبيح ما ليس له ذلك انه لا يسوغ له ولا يؤذن له فيه وبهذا تبين لك فساد قول من قال
بان قولكم ما ليس له ان يفعله صادق على العاجز عن الفعل بالنسبة الى الشيء وعلى
القادر الممنوع او الممتنع او المزجور شرعا عنه والكل خارج عن المحدود فينتقض طرد
تعريف القبيح اما الاول والثاني فظاهر ذلك فيهما واما الثالث فلانه قد يكون الامتناع
عن الشيء لا لقبح فيه بل لغيره كشرب الدواء المر عند الحاجة والاخير يلزم
عوده الى الشرع وانتم لا تقولون به والمراد من الاستحقاق في التعريف الثاني
الاستحقاق ودعوا استحقاق المؤثر اثره فلا يرد ما يقال قولكم استحقاق الذم غير
صريح فان الاستحقاق قد يكون بمعنى افتقاره الى الشيء وقد يكون بمعنى حسن طلبه
كما يقال في الاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه وفي المالك انه يستحق الانتفاع
بمعنى انه يحسن منه طلب حقه والقول ظاهر الفساد والثاني يلزم منه
الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث اخذ في تعريفه واورد
على التعريف الاول بانه قد تقرر عندكم معاشر الامامية والمعتزلة ان
القبح في الكذب عقلي مناطه ذات الكذب وما بالذات لا يختلف ولا يتخلف
فاقول كم في الكذب الذي يتوقف عليه سلامة نبي من القتل مثلا فانه سائغ
جائز بل واجب فلا يكون قبيحا واجيب بعدم المنافات بين قبحه في ذاته وجواز
ارتكابه فرارا من الوقوع فيما هو اقبح منه وهو الصدق الذي يستلزم قتل ذلك
النبي الذي استلزم الكذب سلامته قال خل المتكلمين في التجريد وارتكاب
اقل القبيحين جائز وتقريره ان الكذب المذكور في الصورة المذكورة

كلام التعريف

ايراد على التعريف الاول

جواب عن ايراد

ارتكاب اقل القبيحين

١٤٩

صدق التعريف على الكذب النافع

باقٍ على قبحه الآن ترك انقاذ النبي اقبح منه فلا بد من ارتكاب اقل القبيحين تخلصاً من ارتكاب
الاقبح نعم على هذا يصدق التعريف الاول على الكذب النافع مع انه قبيح وهو مع ذلك حسن
بهذا الاعتبار وكذا التعريف الثاني ويمكن ان يقال قيد الحيثية معتبر والكذب
من هو هو قبيح لا يسوغ اختياره ومن حيث الاعتبار حسن واجب الاختيار الا انه
يصح التعريف على كل قبيح لانه يمكن ان يستخرج من حيثية مما تثبت الحسن وتنتفي القبح اذ كل
قبيح من حيث نوعه والاخص حيث جنسه القريب والاعلى البعيد وغير ذلك مما يدخل
هو تحته لا اقل من حيث كونه شيئاً او امراً او غير ذلك اذا لوحظ بواحدة
من هذه الحيثيات فانه لا يمنع من فعله عقلاً اصلاً فيلزم ان يكون كل قبيح حسناً فان
الحيثية المعتبرة في الحسن عدم المنع فقط من دون زيادة على ذلك كذا قيل
ولقائل ان يقول لا وجه لهذه المعارضة لان متعلق هذه الحيثية المعتبرة
ماهية الامر الذي حكم عليه بالقبح او الحسن لا غير ذلك من الاجناس والفصول
والاعراض فاذا وقفت على هذه الدقيقة ظهر لك الفرق بين الكذب وبين
ما ادعى انه مثله في جريان الحيثية فيه لاتحاد المتعلق في الكذب واختلافه
في غيره الآن يدعى ان الانقاذ داخل في الماهية الشخصية فيحصل الفرق
فتامل وقد بان الامر وضوحاً بانه يستفاد من قولنا ما للقادر عليه السلامة من الصدود
عن الفعل وارتفاع الموانع من الاقدام عليه اذا لوحظ في نفسه مع قطع النظر عما سواه
والكذب في الصورة المذكورة اذا لاحظته في نفسه وقطعت النظر عن كون هذه
القبيح مقتضية للتخلص عما هو اقبح منه لا تجد بداً من الاعتراف بعدم اندراجه
تحت هذا التعريف ويوصلك الى ما ارشدناك اليه انك اذا لاحظت من
تكلم بالكذب المعهود وجدته متكلفاً نفسه على الاقدام عليه بخوف الهلاك
محتجاً عليها بانها اذا لم تفعله تقع فيما هو اقبح منه ولذا تراه يدخله الحياء

ممن تراه

ممن تراه مولعاً بالاعتذار عن ذلك لمن تعرض له واعترض عليه بل لعله يشيد
ذلك لمن يعلم به خوفاً ان يعلم فتحدثه نفسه بلومه وعتابه ولما نحن فيه امثلة
كثيرة يتتبع نجد كشق بطون الحوامل اذا عرض لهن الموت قبيل الوضع استبقاء
لحياة ما فيها او كتقطيع اعضاء الحمل اذا مات في بطن امه استبقاء لحيوتها
فتدبر وللشارح العميدي على المعتزلة في تفسيرهم اعتراض يفيد حيث يقول اعلم ان
الاول من تفسيري الحسن اخص من الثاني لصدق الثاني على القبيح لذاته لا لصفة
فانه ليس له صفة توثر في استحقاق فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر
عليه العالم به ان يفعله وتفسير القبيح بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر
العالم به ان يفعله شامل لما قبحه لذاته او لصفته والثاني وهو ما له صفة
توثر في استحقاق الذم لا يصدق على ما قبحه لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل
واحد من التعريفين لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اقول هذا الاعتراض
وجيه لو لم يظهر سر لتعدد تفسيرهم لاختلاف تعبيرهم فان قلت ما سر ذلك
قلت هو انه لما اختلفت اراءهم في منشأ حسن الافعال وقبحها هل هو الذات او
الصفات وسلك في كل طريق فريق اتى اهل كل رأي بتعريف ينطبق على ما نهج
في نظرهم مع اشارة من كل طائفة الى ما ينفردون به عن غيرهم فمن اعتبر الصفة المؤثرة وجوداً
وعدماً فقد استشعر ان للذات حظاً من التأثير في ذلك اصلاً وبنى ذلك على ما اسس وفرّع
ذلك على ما اصّل فان كان لك كلام في اصله فاخرج الى محله فلا تعجل فان علينا بيانه
وستطلع اليه انشاء الله تعالى وتراه في المقام الرابع من هذه الرسالة والتفسير الثالث للمعتزلة
يجري فيه السؤال بعينه ويجيء فيه هذا الجواب حرفاً بحرف وسر المخالفة فيه هو ان التفسير
من قال به لم يكتف في حسن الفعل بذهاب الصفة الموجبة للقبح كما ذهب اليه من فسّر بالتفسير الثاني
بل اشترط في حسن الفعل ان يكون فيه صفة توجب المدح وكان ينبغي لمن اورد هذا الايراد ان يرد عنه

ما اوضحناه له من سبيل الرشاد ان لا يقتصر على ما اورد ويقول لكنتم ممن يرى ان المؤثر
في ذلك انما هو الصفات الحقيقية اللازمة فان اردتم بلفظ الصفة ما هو الظاهر منها من الا
طلاق العام الشامل للازمة وغيرها افسدتم رايكم ولزمكم القول بما لا تقولون به وان اردتم التقييد
فاين البيان اذ لا دلالة للعام على الخاص بوجه والمراد لا يدفع الايراد وان كنتم ممن يرى
ان المؤثر انما هو المنفك من الصفات والوجوه والاعتبارات يرده هذا الايراد حرفا بحرف ولا
يحتاج الى البيان ما لعله يحتاج الى البيان فانه بادنى شيء من التامل يستغني عن التصريح
[illegible] البيان لا يقال قد لا يريدون لا هذا ولا ذاك بل يقولون ان لكل فرد من هذا المطلق حظا من التاثير
فعلى هذا يندفع الايراد وينطبق التفسير قلت هذه المقالة لغيرهم وليست لهم وانما
هي لمتاخري المتاخرين بعد [illegible] بذلك قدم تتبعك باول مسير دون سير سيرهم والتفحص عن
عن طريقهم وانت بما اقتدرناك على جادة الطريق في سعة امن مما في هذه الايرادات من الضيق
فتدبر واما تعريف الاشاعرة فيرد عليه انه لا ينطبق على رايهم لانه دال على ان ما لم
ينه عنه شرعا فهو حسن وهذا شامل لافعال غير المكلفين كالساهي والنائم والاطفال والمجانين
والبهائم ومن الافعال الحسنة بهذا المعنى افعال الله فان الله اعز واجل واعلى من ان تتعلق الا
حكام بافعاله فضلا عن خصوص حكم منها ولا صلاحية لتعلق الاحكام بهذه الاشياء
فتعريفهم شامل لهذه الافعال كما عرفت فكونها حسنة بهذا المعنى مناف لما قالوا ان حسن الاشياء
وقبحها يتبع حكم الشارع ولا يكون ذلك الا بعد تعلق امر الشارع ونهيه بها ولا حسن
ولا قبح قبل ذلك ولولا تصريح من عرف بهذا التعريف بالشمول لوجهناه بوجه تندفع
به المنافاة وللاشاعرة تعريفان اخران للحسن والقبح وهما الثاني والثالث مما في المصباح
على الظاهر من التفسيرين وتقدم الكلام فيهما فلا نعيد ولا يرد عليهما شيء مما سبق اما الاول
منهما فظاهر واما الثاني فان تخيل في باد الراي شموله لما لا يراد ولكن اذا اعملت
النظر ظهر لك ان بين ما لا حرج فيه وبين ما فيه حرج تقابل العدم والملكة على

سبيل التقريب

سبيل التقريب لان من لم يحرج عليه في الفعل اطلاقا لا بد وان يكون من شانه ان يحرج
عليه في فعل شيء على الاطلاق وبعبارة اوضح انه يظهر من الكلام ان الذي لم يحرج
عليه هو ما كان من جنس ان يحرج عليه ومتعلق الحرج هو المكلف بلا شبهة فكذلك
قبيله فلا يشمل لغير المكلف فلا ايراد فافهم وبعد ان فرغنا من الكلام في التعاريف
فنتكلم فيما يتعلق بذلك من بيان ما يشتمل عليه كل منها من الاحكام وعدمها
فنقول فقد اجتمعت عندك تعريفات ستة ثلاثة منها للامامية واتباعهم من المعتزلة
وثلاثة للاشاعرة فاما التعريف الاول وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله فا
شتماله على الاحكام الخمسة واضح لا يبقيه لكن الكلام في كمية ما يشتمل عليه منها كل
من الحسن والقبيح فقيل الحسن من الاحكام الخمسة اربعة منها الواجب والمندوب والمباح والمكروه
وقيل ثلاثة والخارج المكروه فعلى الاول القبيح هو الحرام فقط وعلى الثاني هو
والمكروه والحق الاول اذ المتبادر من قولنا ما للقادر عليه العالم به ان يفعله
انه يسوغ ذلك الفعل للقادر عليه العالم به ومن المعلوم ان المكروه سائغ فعله
ومرخص فيه ولو لم يسغ فعله لكان حراما وكان بشبهة القائل الثاني ان المعنى
ان يكون الفعل سائغا على وجه لا غضاضة فيه ولا لوم عليه وهذا ما لا
يسند صاحبه وهو الخفي الى شيء يعول عليه نعم لو كان ما نحن فيه من الفاظ
الاطلاق لكلفنا انفسنا وارخينا العنان وقلنا المكروه فرد غير شائع والاطلاق
لا ينصرف اليه لكن كما ترى هو من الفاظ العموم ومن المعلوم شموله لجميع الافراد
الشائع منها وغيره واما التعريف الثاني فان الامر فيه واضح الحال واما
الثالث فالظاهر خروج المكروه والمباح عن الحسن والقبيح لعدم اشتمال واحد منهما
على صفة توجب شيئا من المدح فيكون حسنا او الذم فيكون قبيحا واما التعريف
الرابع الذي هو اول تعاريف الاشاعرة وكان اول والثاني على ما يظهر من

الشهيد في تمهيد القواعد في القاعدة الخامسة وصرح صاحب المنهاج شارح غلاف ذلك فانه حكم بان المكروه ايضا قبيح كالحرام كما حكم البجيجي بذلك في التعريف الاول و كان النكتة الباعثة للمخالفة بين الشهيد رحمه الله وبين شارح صاحب المنهاج تعلق النهي بالمكروه وعدمه فالظاهر بملاحظة المتبادر من النهي عدم التعلق فالوجه ما قاله الشهيد رحمه الله الان ان يدعى ان مذهب من عرف هذا التعريف خلاف ذلك وانه اراد خلاف الظاهر ناصبا للقرينة ويرد هذه الدعوى منع ارادة ذلك مع خلو المقام من القرينة واما الخامس فكالثالث حرفا بحرف وغير بعيد ان يكون كالرابع على طريقة شارح المنهاج في دخول المكروه في القبيح واما خروج المباح على هذا التعريف المتقدم فلا ريب فيه واما السادس فكالاول والثاني والامر غني عن التوضيح

الباب الثالث في الحاكم

بذلك هل هو العقل ام الشرع فلا بد اولا من بيان معنى كل من الدعويين وايضاح المرام من كل من الفريقين ثم بعد تنهض بعون الله لاحقاق الحق واظهار كلمته وادحاض الباطل واطفاء نائرته فنقول اعلم وفقك الله من العلم على غوامضه انه قد ذهب الشيعة والمعتزلة الى ان للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله المدح مدحا وثوابا او جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصادق النافع او غير الضار وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع على بعض الوجوه فيهما وقد لا يدرك لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع فان امر به مثلا علم ان له في نفس الامر جهة محسنة كصوم اخر ايام شهر رمضان وان نهى عنه عرف ان ثمة له جهة مقبحة كصوم

اول شوال

الباب الثالث في الحاكم

اول سوال فادراك العقل حسن الاشياء وقبحها من هذا القسم موقوفًا على اعلام الشارع بحالها
واما بيان الشرع لحال القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما الضرورة او بالنظر وليس ما
ذكرناه من الحكم مختصًا بنا وبمن ذكرناهم معنا بل على ذلك اراء الحكماء والمتكلمين وكافة
طوايف اهل الالحاد والمشركين ومن لا يعرف الشريعة ولا يتدين بالدين من عتاة البراهمة
وغيرهم من طوايف المعاندين فضلًا عن اتفاق فرق المسلمين جميعهم من الاولين والاخرين
والحاصل ان من يقول بذلك كافة من اقلته الارض واظلته السماء من الاذكياء والاغبياء
بل الاطفال المميزين وغير المميزين بل المجانين البكم والحيوانات العجم حتى الاوساع
الذين لا يفقهون ولا يشعرون وبجميع احوالهم مقرون بذلك ومعترفون
نعم يستثنى منهم حالة واحدة وهي المكابرة باللسان حين المخاصمة والجدال وهيجان الخبث
الباعث على مغالبة الرجال وان كنت في ريب مما انبأناك عنهم وحكيناه منهم فانظر
الى سيرهم وتفكر في طرايقهم تجد انطباق كلماتهم في جميع مقاماتهم كما في مقام الوعظ
وتهذيب الاخلاق على التصريح بذلك والتأكيد والمبالغة كما لا يخفى على من لاحظ
كتب الاخلاق مثل احياء العلوم للغزالي والفتوحات للمثنوي على وجه اليقين والدراية
من غير حاجة الى النقل والرواية وعلى حضرة ما ذكرنا من كتبهم يحصل اليقين الكامل بان
ذلك مما انطوت عليه ضمايرهم واظهرته عقايدهم وصرحت به كلماتهم وا
فصحت عنه خطاباتهم هذا ما نراه واما راي الاشاعرة فهو ان حسن الاشياء وقبحها
بالمعنى الذي حرر من محل النزاع ليس الا مجرد امر الشارع بالافعال ونهيه عنها
من دون امر اخر اصلًا ورأسًا والافعال كلها بجملتها لا اقتضاء لشيء منها لا باعتبار
الذات ولا الصفات الموصوف بالحسن او القبح فليس في نفس الامر علل ولا جهات ولا اسباب
ولا مقتضيات بل الافعال خلية عن ذلك ومجردة ونسبتها الى وصفي الحسن والقبح على حد
سواء فالحسن فعل من الافعال او امر من الامور الا وقابليته للحسن كقابليته للقبح

اول سوال

بل خطاب الشارع يأتي الافعال احد الامرين فان امر بها حسنت وان نهى عنها
قبحت حتى لو امر بقتل الانبياء والمرسلين وما كان ليكون تعالى عن ذلك وقالوا ارموا
بابدانهم للوحوش واذن في هتك حريمهم وحث على اسر اطفالهم واخذ اموالهم ودعى
الى نصرة الظالم ونادى باعانته على المظلوم ورخص في سب الاوصياء والا
ولياء وشتمهم والازدراء بهم والضحك عليهم وغير ذلك مما هو افحش واشنع و
اعظم وافضع لكان فعل ما امر به من هذه الامور المعصام وتناول ما دعى اليه
منا حسنا وفاعلها ممدوحا وتركها قبيح وتاركها مذموما ولو نهى عن العدل والرعية
والصدق في البرية وبر المؤمنين ومدح المرسلين وتعظيم الصديقين والتعطف
على المساكين والرأفة بيتامى المسلمين وشكر المنعمين ونصرة المظلومين
لكانت هذه الافعال قبيحة الفعل مذمومة الفاعل **ولما فرغ** القلم من ايضاح
كلام الدعويشي شرع في نشر الاحتجاج لكلام الخصم فنقول وبالله
الاعتصام دليلنا على ما رأينا وحجتنا على ما اعتقدنا وجوه من العقل وجهات
من النقل **اما الاول فمن وجوه** انا نعلم علما يقينا بالبرهان تشهد به الفطرة
ويحكم به الوجدان ان القوة العاقلة لها ملايمات ومنافرات كما ان الطبع كذلك
فكما ينفر الطبع من النتن بواسطة الشم ومن الظلمة بواسطة البصر ومن ثقل
الصوت بواسطة السمع ومن الخشونة بواسطة اللمس ومن المر بواسطة الطعم
ويستلذ من كل ما يقابله فكذلك نجد للقوة العاقلة ملاءمة للصدق
والعدل والكرم والرأفة والرحمة والنصيحة ونصرة المظلوم ونحو ذلك
ونفرة مما يقابل هذه الاشياء وهذا امر لا شك فيه ولا شبهة تعتريه
فانك لا تجد العقول حين عرض هذه الاشياء عليها الا حاكمة بانه من
البديهيات الجلية والفطريات الجبلية وترى البصيرة تنفر على من انتظر

مراجعة

بل جمعه الادلة النظريه حتى من الطفل الذي لم يهتدي الى معرفة الاشياء وكذا الاعراب
الذين نشؤوا وعاشوا في اطراف الارض ونواحيها البعيدة وافاقها القاصية الخالية
من الشرع واهله ولو يتفق انهم جالسوا احدا وسمع من الشرع شيئا ولم يصل الى
انه في الوجود شرعا وشريعة بل ولو لم يحتمل اوهامهم فضلا عن اعترافهم بانه لا
وصول الاحكام اليهم ومع ذلك فانك تجدهم يعلمون على النحو الذي عليه غيرهم
من اهل الدين وغيرهم **بل الحيوانات** بعقلها المغاشي تعلم استحقاقها العقوبة اذا سرقت شيئا
لا سيما اللحم الا تراها تهرب خوفا من الطالب بخلاف ما اذا اعطي بطيب النفس فانها تستقر
ولا توجل **ومن الطف** ما تجد في هذا المقام حمار بشر اعلم من بشر فانه اذا اتى الى ساقية
ماء تخطاها من غير سوق ولا كلفة واذا اتى به الى نهر عميق عريض وقف عنه لا يخوضه
ولا يتخطاه وان بولغ في ضربه وايلامه علما منه بقبح التكليف بما فوق الطاقة وقبح التكليف
بما لا تصل اليه القدرة وبشر لا يعرف من ذلك شيئا **ومما يوضح** لك عدم شعور الا
شاعرة وسخافة رأيهم وفاحش جهلهم انهم خصماء انفسهم من حيث لا يشعرون
وحمله لا سفاه يحتج خصماؤهم وهم لا يفقهون فانهم يعاقبون عبيدهم واولادهم
وساير من لهم الولاية والتسلط عليهم حال الغضب على بعض الافعال **وفي مقام** اخر
يحبون اليهم ويدعون لهم ويثنون عليهم عند رضيهم الى شرع بل وان علموا وتيقنوا خلو
المسئلة عن الدليل الشرعي ومما يزيد في قولهم فسادا وعلى لقول اصحابنا صحة وسدادا وربما
انهم يقولون بحجية القياس والاستحسان ولا يتمشى القول بهما على التحقيق الا على
الحسن والقبح العقليين . اما الاستحسان فظاهر واما القياس فلان العلة والجامع
الذي هو شرط وعلة في الحكم ليس الا امرا عقليا يدركه العقل ويحكم به والادلة التي
يستدلون بها على حجية القياس ترشد اليه كما لا يخفى على المتتبع الخبير والناقد البصير
وليت شعري ما هؤلاء عن سكرتهم لا يفقهون وما بالهم في غيهم وهم

عنها معرضون وقد انتفخت بهم اعلام الدنيا عن وجوههم لا يبصرون ونسبت الحق بصائرهم
وهم لا يعقلون واحرقت الشمس جباههم وهم لا يشعرون ولكن لا يستبعد ذلك
من قوم قال الله فيهم لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وان اريد بها غيرهم على ظاهر مبتدء
التنزيل فهم احق بها منهم واولى على تحقيق التاويل واي عاقل منصف بل اي
جاهل متعصب متصلب متعسف لا يرى في نفسه ما ارينا فضلا عن سماع بعض ما
ذكرنا ومما يزيد الامر ظهورا بعد ظهوره ويكون في ذلك نورا على نوره انا نضرب
لهذه المسئلة مثلا ونقول اتفق في الوجود ولدان بقيا لابويهما وبقي ابواهما
لهما فقد كان صنيع احد الولدين مع الابوين على الضد من صنيع الاخر اما احدهما
فقد كان من صنيعهما معه ان رباه احسن التربية واطعماه اطيب الاغذية
واتعبا ابدانهم في تربيته وعملا الشاق امره وبذلا واتلفا كل ما يملكون في اصلاح
شانه وتكلفا لها نصل اليه القدرة والطاقة وان لم يسعه الوسع في تنعمه وترفيهه
واستمر ذلك منهما الى ان بلغ واستغنى وقوي واستقوى واستقل واستوى
واتى اليهما واهانهما وضربهما اشد الضرب وعذبهما بانواع العذاب وهما
في ذلك يبكيان ويستعطفانه ويستغيثان به ويبكيان في وجهه ويقولان له
يا قرة العين ويا قطعة الكبد خفف عنا شيئا من هذا وهو يزيدهم ويذكرانه
ما صنعا معه وهو عنهما معرض ويقولان الم نربك الم نشفق عليك الم
نفدك الحر والبرد يا قرة العين وهذا يقول اما سئت اباك وهذه تقول الست
امك التي ارضعتك من ثديي واسهرت فيك الليل الطويل وهو لا يعبا
بهما ولا يلتفت اليهما ثم بعد هذا العذاب ذبحهما وقطعهما والجح لهما نارا و
احرقهما فيها هذا ما فعله احد الولدين بابويه واما الاخر فاولدا ما نشانا
ونفخ في عينيه وعرفان لهما حقا ما استقصى وان للتربية جزاء لا يستوفا

وانعقد ظهيره ان هذا حق عظيم لا تصل المقدرة فان استطالت الى جزاء جزئه او فاء بعضه
ولكن اسعى بمقدار جهدي وبمكنتي في اداء بعض ما يجب علي من شكرهما واقبل ايديهما والثم
التراب الذي يمشيان عليه وقال لهما يا ابوي اعلما ان سروري ولذتي وقرة عيني
وسعادتي خدمتكما وبذل الجهد في ما رضاكما ولو كان في ذلك خوض البحار و
قطع الفيافي والقفار وذلك مني قليل من كثير ثم لم يزل مسرعا في الطاعة والامتثال
ومبالغا في ذلك الى ان بلغ الغاية وتجاوز النهاية وكان قيامه وقعوده وليله ونهاره
وسفره وحضره وجميع احواله في خدمتهما وما يليق بهما من المسكن الحسن والاطعام
الطيب والشراب الهني واللباس الجميل والفراش الناعم اللين حتى انهما يوما سمعا
ان فلان قد خصه الله بكذا وكذا وتميز عن غيره بما اختص به وقال في نفسه لعلهما اشتهياه
واراداه ولم يواجهاه به حرصا منهما علي فبمجرد ذلك الخيال قام وقعد وجد واجتهد
وقطع البر وخاض البحر في تحصيل ما لعلهما اشتهياه واحباه واتى به اليهما ولما
سمع الناس بترهما وتلف نفسه في خدمتهما اتى بعظهم اليه وادعى انه من الاطباء
وقال يا هذا ان ابويك يلوح عليهما اثار مقدمة الداء الكذا اذا لم تتداركهما
تخاف عليهما فما كان الحيلة في ذلك فقال المتطبب شرب الاشياء لهما شفاء
قطعة من كبدك تشوى وقطرات من دم ويديك مع كذا وكذا فيبرءان من الداء
ويزول الضعف ويزداد في القوة فقام فاعطاه ورضاه بما قدر عليه من الدراهم
والدنانير وقال اذبحني وافعل فيها وصفت واطعم والدي فاني اوثرت بقاءكما
على حياتي وذلك مني سهل يسير ولا تخبرهما بقتلي خوفا ان يتكدر خاطرهما واذا
سالاك فقل لهما مضى في حاجة لكما فيا معشر من سمع ووعى استمع قولي بعون
لا فرق بين الحالين وهما في درجة واحدة وعلى حد سواء حتى يأتي من الشارع خطاب
في بيان الحسن منهما من المسيء فمن امر بمدحه والثناء عليه مدحناه ولو كان ذلك
ممن امر بذمه ذممناه ولو كان هذا ونعوذ بالله من هذا الراي السقيم الذي

لا لابتداء لا لاصله الا الخلود في الجحيم قد حاول الاشاعرة نقض هذه الحجة القاطعة واطفاء
نور هذه الاشارات الواضحة المتاطعة بتمويه اباطيلهم وزخرف اقاويلهم بما
قالوا نمنع اولاً اسناد ذلك الى العقل في نفسه مع قطع النظر عن غيره بل انما
هذه الامور التي ذكرتموها ومنشأ المنافرة التي ادعيتموها انما هو بالنسبة
الى الشرع او العرف او غيرهما لا بمجرد العقل وثانيًا ان دعوى الضرورة ممنوع انما
بالمعنى الذي نحن فيه وهو محل النزاع بل بالمعنى الذي لا نزاع فيه من امر الشارع ونهيه
ومخالفة العرف والعادة او الاغراض والمصالح وهذا كما ترى تمويه بيّن الفساد لانا فرضنا
المسئلة فيمن لم يسمع شيئا من ذلك ولا مصلحة له فيه وقد سبق ما هو حقيق بان يرد
ذلك على وجه يقلع ويقطع لسان الخصم من اصله فاطلب تجد ونزيد ذلك
ونقول في رد ما قالوه اولاً ان العقل للمنافرة بالنسبة الى مثل ترك الصلوة
والحج مما كان قبحه من الشرع من بديهيات الدين ولا تدرك عقولنا جهة قبحه
من حيث هو هو مع ان البديهة حاكمة بالفرق بين ما ذكر وبين الكذب
الضار واشباهه فكيف تكون المنافرة من جهة الشرع وكذا المنافرة
بالنسبة الى ما خالف العرف اذا كان ملايما للعقل وكذا ما خالف العادة
او الغرض اذا كان ملايما للعقل وهذا بيّن لا شبهة فيه سلّمنا ان المناط
في النفرة خطاب الشارع لكن تكون المنافرة حينئذ من حيث العصيان الواجب الطاعة
وهذا عين المطلوب اذ حينئذ يكون امر الشارع ونهيه صغرى قياس
حكم العقل بكليّة كبراه ونظمه لا يخفى عليك فثبوت الكبرى للاصغر حكم عقلي
لا شرعي وهو المطلوب الا ترى ان العقل يقبح عصيان كل عبد لمولاه فخطاب
الموالي لعبيدهم ليس محسّنا لطاعتهم بل كاشفا لما يطاعون به واما حسن الطاعة
وقبح المعصية فحاصلان للعبيد قبل معرفة الموالي وارادتهم
وانما شيء وجبلي وامر جبلي فطروا عليه ولم يكتسبوه من احد

وهكذا

جواب عن الاشاعرة عن الدليل الاول

نقضه

وهكذا الكلام في العرف والعادة بان منشأ نفرة العقل من حيث المخالفة والعقل لا يرضى بمخالفة
ما صار عرفا وعادة والحاصل ان سلّم الخصم ان للعقل ملايمة بواسطة الاطاعة والموافقة
ومنافرة بواسطة العصيان والمخالفة فهو عين المطلوب اذ المراد انه ملايم الافعال وينافرها وحكم
بحسنها وقبحها ولو كان حكمه بذلك متوقفا على مقدمات لموضوعه ومقدماته المحكوم عليه
فان لم يسلم ذلك ويركب دعوى ان ليس للعقل حكم اصلا ولا ادراكا وانما اطلع على ان الشارع حكم
بحسن كذا وقبح كذا او انما اطلع على حكم العرف او العادة بذلك فانت خبير بانها دعوى كاذبة
ومكابرة واضحة اذ لا شبهة في ميل العقل وملايمته لبعض الافعال واغراضه ونفرته
عن بعض اخر منها كان على وجه لا يشوبه شك فلا يصح واما الثاني من المنعين فنقول
فيه لو كان حكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى الذي لا نزاع فيه لكان حين حكمه بذلك
مدركا للشرع او العرف وغيرها لان هذه الامور اضافية لا يمكن ادراكها بدون
ما اضيفت اليه الا ترى كيف كان العقل حاكما بقبح ترك الحج وامثاله فانه انما كان
بعد ملاحظة خطاب الشارع ولولا ذلك لم يكن عند العقل فرق بينها وبين غيرها
من الافعال المباحة او المحرمة مثل العبادات المخترعة واللهو واللعب والقعود الطويل
لو كان الذي يحكم به لا نزاع فيه فلا وجه لحكمه بقبح المخالفة في موضع وعدمه في
موضع مع ان الكل مشترك في ذلك من دون تفاوت فلا تغفل وبذلك علم ان
الحكم ليس شرعيا مثلا انه حيث الملايمة والمنافرة لا يدرك شرعا ولا غيره فضلا عن
ادراك المخالفة وكونها للشرع لاجل المخالفة ولقائل ان يقول ان تحقق العلم بالحسن
والقبح من غير نظر الى الغير مطلقا ما يستفاد منه انما يدل على ان العقل ليس
واسطة في الاثبات ولا يدل على نفي الواسطة في الثبوت ويرد على هذا
ان العلم بذي السبب لا يحصل الا بعد العلم بالسبب فلو كان ثبوته للفعل بسبب الغير
لكان الغير واسطة في الاثبات ايضا ونعيد هنا الايراد ان ذلك فيما كان

نظريا وقد بينا ان الحكم ههنا ضروري لا نظري وبيان الفرق والسر في ذلك ان المسبب
يتوقف حصول العلم به في الجملة على العلم بسببه كذلك فاذا حصل ذلك وشاع وذاع
ورسخ في النفوس وصار من الواضحات عندها والبديهيات لديها غفلت عن السبب واستغنت
عن العلم به في العلم بالمسبب عنه ولا يخفى عليك حال هذا الخطاب وان كان بهيئة السداد
وصورة الصواب لانك قد رايت عيناك وسمعت اذناك ان لم تشم رايحة شرع ولا عرف
ولا عادة ولا شيء تخيل بحكم بذلك على وجه لا شك فيه ولا ريب يعتريه وقد مضى منا
ما يتذكر فيه من تذكر ويتبصر لمن استبصر فتبصر **فان قلت** نعني بالذي لا ننازع فيه
المعاني الثلثه التي ذكرتها في اول الرسالة عند بيان محل النزاع وهي ملايمة الطبع
ومنافرته وصفة الكمال والنقص وموافقة الغرض ومخالفته **وح** نقول ان جميع ما
ذكرتموه راجع الى هذه المعاني فلا انتفاع فيما اطلت فيه الكلام **قلت** يوضح ما في
هذا الخيال من الخلل والاختلال انا نرى كثيرا من الطبايع بل الاكثر منها يهوى كثيرا
من المحرمات وتميل اليها ويترتب عليها اغراضها وليست صفة نقص كالظلم ونحوه مع
انا لو سالنا اهل هذه الطباع لاعترفوا بقبحه وشهدوا على انفسهم لو حكمناهم وقابلوا من
لامهم بانكار فعله اذا حكمهم **وقيل** ان الاعتراف بالقبح انما هو لاشتهاره بين الناس او لرسوخه
في القلوب وانت بما وصل اليك فساد هذا القول لا يخفى عليك ولا اظنك تسمع قول
من يقول انا نمنع هذا الفرض من اصله فتدبر **الطريق الثاني** اذ نقول لو لم يكن الحسن
والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين من جميع الوجوه
عن ان احدهما صدق والاخر كذب على هذا الفرض مختارا للصدق والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة **واما** بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا ان العاقل
مختارا للصدق على الكذب على هذا التقدير وهذا مما يعرفه كل عاقل وهكذا الحال من اضطر
اذا فرضنا مجردين عن الامور الخارجية وعرضنا على احد وخير بينهما فلا شك انه مختار للعدل

الحسن

كلام المصنف دام فضله

الطريق الثاني من العقل

الحسن على ضده **واورد** على هذه الطريقه وقيل لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر في
جميع الوجوه لان لكل واحد منهما لوازم منافيه للوازم الاخر اقلها المطابقة واللامطابقة
فح فرض التساوي من جميع الوجوه والجهات فرض محال وان لم يكن المفروض محالا واذا كان الشيء
المفروض محالا لا استحالة ما يتوقف عليه من ترجيح احد المتساويين على الاخر والنوع
ظاهر والفرض كلا يستلزم المفروض والا لكان كل مفروض ذهني موجودا خارجيا والحاصل
ان ههنا شيئين **احدهما** فرض ذلك وتقديره وهذا امر واقع لا استحالة فيه **والاخر**
وقوع المقدر وهو المستحيل ومنع ترجيح الصدق وايثاره على وجوده وهذا لا استلزام في نفسه
غير بعيد لجواز استلزام المحال المحال وانما يستبعده الذهن لانه يبادر الى الجزم بايثار الصدق مع وجود
التقدير فيدركه الغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وجود المقدر والفرق بين الجزم بين الحاصل
ما لا يكون وبين التقدير ووقوع المقدر غير خفي ولو سلمنا وجود تحقق المقدر وهو وقوع
المساواة لا نسلم ايثار الصدق واختياره ولو سلمنا اختياره لقلنا هو بالمعنى الذي لا
نزاع فيه اعني احد المعاني الثلثة ولو لم نقل بذلك قلنا فاذا تمهد هذا المقدر وهو مطلق
الاختيار الذي لا يقتضي الا الاولوية واقتضاؤه حينئذ متعلق الاولوية وقبح مرجحه مجال
كلام الا ان يلزم بالحسن ما يحكم العقل باولويته وبالقبيح ما يحكم بعدم اولويته
وهذا ليس هو ما ذكرتموه في بيان محل النزاع **والجواب** عما تضمنه هذا الايراد الشاهد
على اهله بالغفلة والتغافل والعناد اما عن منع المساواة في جميع الوجوه فنقول في مثله
النظر المبحوث ظاهر اللفظ والاغماض عن قرينة الحال التي تدل على ما يراد منه وهو انا نريد بها
الوجوه التي استوى فيها الصدق والكذب الامور التي يترتب على وجودها الحسن والقبح
بالمعنى الذي لا نزاع فيه من تلك المعاني الثلثة ومن البين الواضح وجود شخص لا يتفاوت
عليه الصدق والكذب ولا تفوت مصالحه بواحد منهما دون الاخر اما الملايمه والمنافرة
الطبيعية فنفسها في صحة الانتفاء عما نحن فيه وكذا الكمال والنقص لانهما من الصفات

الايراد على الطريقه

جوابه

لأن الانعام وان ابيت الا ادعاء تحقق الملايمة في احدهما والمنافرة في الآخر وان احدهما كمال و
الآخر نقص بناء على تحقق من الشيء الواحد قلنا هب ان الامر كما ادعيت وان لم يكن كما
ادعيت لكن اذا احللت ذكاء الاغراض وجذبت عنان الاعراض فانك لا تجد للعقل سبيلا
الى الحكم بذلك لا تخرج من جهة حكمه فيما ادعيت فيه المنافرة والنقص انه قبيح من العاقل وحكمه
الغني عنه فيما فيه الملايمة والكمال المرتب كيف لا نه يقبح ذلك من الاطفال والمجانين على احد
الملايمات والمنفرات منهم واذا تبين ان ليس للعقل في جميع الوجوه والجهات وجميع الاعراض
والصفات ظهر لك فساد منع المساواة فلا يمنع ابطال الصريف واما ما ذكره في اثناء
الايراد من انه لا يستبعد ذلك في نفسه لجواز استلزام الحج الى وانما يستبعده الذهن [illegible]
اه فبين الوهن واضح الفساد اذ يلزم منه عدم الاعتماد على الجزم ويقتضي عدم حصول
العلم ولعمر الحق واهله هذا بعينه كلام السوفسطائية الذين يمنعون حصول
العلم في كل مقام يجزم الذهن لجواز ان يكون ذلك غلطا ووهما فان قلت لعله
في بعض المقامات يجزم انه ليس بغلط ولا وهم قلت لعله في هذا ايضا متوهم او غالط
والجواب عن انكار الاختيار بالمرة على تقدير وقوع التساوي فالضرورة والوجدان
حاكما عدل وشاهدا صدق على ان ذلك امر لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه و
المنكر مباهت مكابر به فالاعراض عن مثل هذا وعدم الالتفات اليه امثل واما
عن دعوى ان ذلك الاختيار من غير ورود النزاع فيه الاغضاء عن حكم البداهة
بفساده نقول كما قلنا فيما سبق من انك اذا اذنت للفكر في المسير في هذه المشعاب
وامعنت النظر وارتعت في الاسباب لم تجد بدا من الاذعان بان ليس السبب في ذلك
الا حكم العقل بالمعنى الذي طال فيه النزاع وطاب فيه النظر وانتفى ذلك لا يكاد يخفى على اولي الالباب
واما الشبهة الرابعة القايلة بان الاختيار كما هو ظاهر لفظه بمعنى الاولوية والمدعى
اخص منه والعام لا يستلزم الخاص فجوابها نظير الشبهة الاولى من ان المتنازع فيه هو ذا التجرد

جواب عن انكار الاختيار

الشبهة الرابعة

النظر الى ظاهر دلالة اللفظ فان معنى لفظ الاختيار مطلق الترجيح لا خصوص المحسن والتقبيح
والكلام الكلام عرفا وعرفا فالوعنان الملاحظة نحو ما افصح لسان القلم فقد اطاب في الخطاب
والطبع الجواب والمقوم في هذا المقام شبهة خامسة وهي انه لو سلم ذلك في الشاهد
اي في حقنا فلا يلزم ذلك في حق الله لتعذر القياس ههنا اعني قياس الغائب
على الشاهد سيما التعريج فانا نقطع بان الله تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية
مع انه قبيح منا اذ يحرم على السيد تمكين عبده من المعصية اجماعا وقيل الجواب
عن الشبهة لا بد من كشفها وايضاحها فنقول قال بعضهم ان المراد من هذا الكلام انه
لو سلم لكم ذلك اي كون الحسن والقبح في حقنا بما ذكرتم من الدليل فلا يلزم في حق الله تعالى
وكلامنا فيه لان البحث عن الحسن والقبح بالاضافة الى احكام الله وذلك الدليل
غير تام لعدم جريانه في حقه والقياس مع القطع بالفرق غير سايغ اجماعا الا يرى
اذا استعمل ان الحسن مثلا ذاتي للفعل وما يستند الى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف
شاهدا كان فاعله او غايبا فيلزم ثبوته في حقه ايضا لانا نقول فيه اولا ان هذا
خلاف ما يقول به وثانيا ان دليل ما ذكر من الذاتية انما يدل على ان الحسن الصدق منا مثلا
قايم بذاته واما انه مقتضى ذاته من حيث هو سواء كان الصدق منا او منه سبحانه
والظاهر ان المراد انه لا يلزم من اتصاف افعالنا بشيء اتصاف افعاله اذ قد يختلف
احوال الفعل وصفاتها بالنسبة الى الفاعلين على ما يدل عليه التنظير الذي ذكره والجواب
عن الشبهة فاول ما يقال للقايل بالفصل فاذا ثبت الحسن والقبح في حقنا وفي
في افعالنا ثبت في افعاله مضافا الى ان البحث عن الملازمة بين افعالنا وافعاله
في الحكم في غير هذا المقام كما سيأتي ان شاء الله في الباب الخامس وعلى القول بان الحسن والقبح
في الافعال مقتضى ذاتها ومقتضى اللازم من صفاتها فالشبهة لا وجه لها

جواب الشبهة الخامسة

لانا نعلم بالضرورة انه يقبح من الله الكذب لا بالقياس الفقهي والاستحسان التخميني كما
زعمه الاشعري المبدع وممن نقل عنه القول في هذا المقام على نحو ما قلنا صاحب
المواقف فانه قال انا لو جوزنا الكذب على الله ثم نكون الحكم منه حالا صدرنا و
حكم في ذلك البداهة والوجدان واستغني عن الدليل والبرهان ولما
دعوى الفرق بيننا وبينه في تمكين العبيد فلا شاهد لها ولا دليل عليها بل
نقول ان تمكين كل مولى لعبيده ان كان الغرض العصيان فهو قبيح من الله تعالى
ومنا من دون فرق بيننا وبينه اصلا ورأسا وان لم يكن ذلك لذلك فليس
بقبيح ومن الواضحات البينة ان الله سبحانه وتعالى لم يكن مراده من ايجاد العباد والانعام
عليهم بالقدرة والتمكين انهم يعصون ولا يطيعون كيف وقد قال سبحانه وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا ظاهر غني عن الاشهاد بل هو اظهر
من الشمس في رابعة النهار فظهر من ذلك فساد ادعاء التفاوت بين الامرين وبان
صحة القول بالتساوي بين الفعلين **الطريق الثالث** لبناء المسئلة انه لو
كان الحسن والقبح شرعيين لم يقبح من الله شيء والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فبيانه له جهتان **الجهة الاولى** ان
يقال انه لو انتفى قبح صدور الاشياء منه لساغ له فعل الجميع والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فبيانه انه لو ساغ فعل الجميع
وجاز صدوره منه لصح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو صح ذلك وامكن لامتنع
الفرق منا بين صدق النبي وكذب المتنبي واستحال تمييز المحق من المبطل وذلك

يؤدي

يؤدي الى سد الباب عند اولي الالباب في اثبات النبوات من جميع الوجوه والجهات اذ
كل نبي تظهر على يديه المعجزة يتطرق اليها الاحتمال واذا استحال الفرق وامتنعت
معرفة الحق علمت فائدة النبوة وانتفى الغرض المقصود منها لان العلة في
الارسال اتباع من ارسل وذلك متوقف على العلم بصدقه وهذا ممتنع على ذلك
التقدير لعدم دلالة العام على الخاص بوجه وقد عرفت بل يجوز ان يكون واحد من هذا
الخلق نبيا وان لم تظهر المعجزة على يديه بل وان لم يدع النبوة فيكون الاقرار بنبوته
واجبا وامتثال اوامره لازما غاية ما فيه انه تكليف بما لا يطاق واي مانع منه و
اي صاد عنه لانه شيء ولا شيء بقبيح فلا يكون هذا الشيء قبيحا لوضوح الصغرى
وفرض الكبرى فتدبر **الجهة الثانية** انه لو لم يقبح منه شيء لصح منه وقوع
الكذب في اخباراته وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف
لان المقصود منه تعريض المكلف للثواب وهو ذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا
وذلك كائن بفعل الطاعة وترك المعصية وذلك موقوف على معرفتهما والتمييز
بينهما وذلك ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم
كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها والوعيد بالعقاب على تركها
ولا تعرف المعصية معصية الا بعكس ما كان يعرف به الطاعة او انه يحصل له العلم
بذلك او باخباره سبحانه وتعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى تقدير جواز
الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله في فعله الثواب ان يكون معصية
وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما وفيما
اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاشياء وحكم من الاحكام حتى
انه يجوز ان من لازم الطاعات مدة دهره ولا يميل قلبه الى فعل المكروه ولا يحوم
بشر لذة الاولى ولا نفتر عن ذكر الله يعذب باليم العقاب واشد العذاب وان من

عاند الحق واهله وبادرهم وقابلهم بكل مكروه وفعل كل صغيرة وكبيرة يكون في اعلى
عليين بمنزلة الانبياء والمرسلين وبهذا التجويز والامكان ينهدم ويضمحل معه
المقتضي لطاعة المطيعين ومقتضي لرفع المانع عن المعصية للعاصين فتكون
العبادة لغوا ولهوا بل تكون مستحيلة لانها ح لا مرجح لها على ضدها بل
لضدها الرجحان فهي اما من باب ترجيح احد المتساويين او من باب ترجيح
المرجوح وكلاهما محال كما حقق في محله وبطريق اخر هي فعل وكل فعل لا يتصور
صدوره من عاقل الا بعد التصديق بالعلة الغائية فمع التصديق بعدم
وجودها لا يتصور الفعل وعلى هذا تنتفي الفائدة في الارسال وهو المدعى

جواب الاشاعرة

واجاب الاشاعرة عما ورد عليهم من كلا الجهتين فقالوا اما عن الاول
فانا لا نسلم امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا عقليا وان كنا
نجزم بعدمه لانه من الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم
ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاء الامتناع لجواز ان يمتنع لمدرك
اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول وطوبوا المط
بهذا المدرك الاخر ان القبح بمعنى خلاف المصلحة منفي عنه ومن المعلوم
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب مخالف للمصلحة ومما ثبت به ايضا في الجواب
عن ذلك ان قالوا انه نقص يجب تنزيهه عنه وعن صاحب المواقف وغيره
ان المدرك العادة اذ علمنا بالعادة ان الله لم يظهر المعجزة على يد الكاذب
فان مدعي النبوة اذا اتى بمعجز يحصل علم عادي بصدقه في جميع ما اخبر عن الله
بحيث لا يتمكن العالم انكاره المعجز ضروري وتلخيصه ان العقل يعلم في العادة
وان جوز خلافها باعتبار القدرة عليه وهذا واضح الامر كمن مر على
جبل وغاب عنه لو سئل ما يكون ذلك الجبل الذي مررت عليه وما هو

الان لاجاب

الان لاجاب عن علم ويقين بانه كذا وكذا في هذا الوقت وفي غيره على حاله التي هو عليها
مع انه يجوز على الله ان يصيرها ذهبا او فضة او كذا وكذا العلم باستحالة القدرة
على ذلك وايضا لو انكسر اناء وصار قطعا كثيرة والقي على المزابل نعلم بانها على ما هي
عليه مع انا نحكم بان الله قادر على ان يجعل كل قطعة عالما نحريرا محيطا بجميع الفنون
ونجوز ذلك عليه ومع هذا نقطع بان هذا الممكن لم يبرز الى الوجود ولم يخرج من القوة الى
الفعل ومدعي النبوة مع المعجزة من هذا القبيل نحكم بصدقه بلا توقف وان جوزنا عليه ان يكون
كاذبا وان الله يجوز عليه ان يظهر المعجزة على يد الكاذب وايضا من جملة اجوبتهم في
الجواب عن ذلك ما قالوا من ان العلم ح يحصل بخلق العلم الضروري او الالهام انه نبي حق
او ان دلالة معجزته على دعواه حق وحاصل ما سمعت منهم في رد ما ورد عليهم امور خمسة
احدها منع الامتناع ثانيها تسليمه وادعاء الاستغناء عن العقل وتحت هذا امور اربعة
احدها ان ذلك مخالف للمصلحة ثانيها انه نقص ثالثها علم العادة بنفيه رابعها خلق العلم الضروري
والالهام وقد تمسكوا في الجواب عما الزموا به من صحة الكذب عليه بالثلاثة الاول و
امرين اخرين احدهما لو كان الكذب صفة لله لكان قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه
مع انا نعلم يقينا ان الله قادر على الصدق ثانيهما ان امتناع الكذب عليه من ضروريات
الدين وهذه الامور جملة وجوههم وغاية مجهودهم جهدهم في ترويج ما ذهبوا اليه
وتلبيس ما عولوا عليه ظنا منهم بليل الباطل ان يفوق على نهار الحق وتخمينا منهم عشاوة
ظلمة الكذب لنور الصدق كلا واني وكيف ومتى يريد المشركون ليطفؤه
ويابى الله الا ان يتمه ونقول في رد اجوبتهم وحل شبهتهم ان المراد من الاستدلال
بالامتناع الامتناع العقلي وبالجواز الجواز العقلي وهذا وان كان ظاهرا جليا لكن لا يعرف
كنه الحقيقة منه غبيا اشعريا ولم يكن فطنا ذكيا وكشف المراد ان نقول ان المراد من نفي
قولنا اذا انتفى القبح العقلي لا يمتنع عليه شيء عدم الحكم بنفي شيء عنه وانه لا

احد من الحكماء بنفي شيء عنه اذ لا سبيل الى ذلك ولا دليل عليه واذا كان الامر كذلك فجاز عليه كل
شيء ومن جملة الاشياء اظهار المعجزة على يدي الكاذب واذا جاز ذلك عليه لم يثبت النبوة
لانسداد باب اثباتها لفقد الادلة من جميع جهاتها واذا آل الامر الى ذلك ولم يقل به احد فسد
ما ادى اليه وانتفى فيثبت نقيضه وهو المطلوب اعني امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
واستحالة الكذب عليه امتناعا عقليا وحكما قطعيا وحتى ان ارادوا بالامتناع عدم
الذي منعوه ما اوردنا فيما يدل على ادعائه من كلامهم وان لم يريدوا ما اوردنا فالدليل
محكم ولا شبهة فيه ولا شبهة تعتريه فقد ظهر لك فساد الاول وبان ما فيه في
اما الثاني وهو ان ذلك خلاف المصلحة وصدوره لذلك منتف عنه فالذي يرد عليه
خطأ خطئه هو ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه انما يثبت بسبب انه قبيح عقلا
فيتحقق ما عليه الاثر وهو منزه عنه فيلزم القول بالقبح العقلي بالمعنى الذي هو محل النزاع و
اما الثالث فكالذي قبله وبوقفك على ما فيه ما نقل عن صاحب المواقف حيث قال
اعلم انه لم يظهر فرق بين النقص في الفعل وبين القبح فيه فان النقص في الافعال
هو القبح العقلي بعينه فيها بلا ريب وانما الاختلاف بالعبارة واجيب عن هذه وعما قبله
اما الاول فقيل ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر عنه ربما يحصل بالاجماع
واما الثاني فقالوا انا لم نجعل النقص صفة لصدور اللفظ عنه حتى يرجع الى
الفعل بل للكلام النفسي الذي هو قبيل الصفة على فرضه كما ذكرناه والاجماع منعقد
على امتناع اتصافه بصفات النقص وبيان فساد هذين الجوابين ان نقول لهم اما الاول
فنسألكم عن ادلة الاجماع فان كانت سمعية دار الامر وان كانت عقلية فهاتوا
برهانكم وهلموا شهداءكم وهيهات والمسألة مبينة في موضعها واما الثاني

ففيه بحث

بمنه تعالى

ففيه بحث واضح اذ لم يكن في اظهار المعجزة على يد الكاذب كلام اصلا
لا النفسي ولا اللفظي اذ البحث في نفس اظهار المعجزة ولا كلام في انه ليس
بكلام وانما هو فعل من افعاله من دون فرق بينهما بنسبة ونحوه غيره
منها واما دعوى كون علم العادة كذا وكذا الذي هو رابع الاجوبة فالكلام فيه من وجوه
منها انه لو صح هذا لصح ان يدعى الاكتفاء بالسمع في اثبات الصانع وهذا خلاف ما
اتفقوا عليه من ان السمع محتاج الى اثبات الصانع بالعقل اما الملازمة فانهم اذا لم يستندوا
في حقية من اتى بالخارق للعادة وجاء بالمعجز الى البرهان المحكم والدليل المتقن وان هذا
فعل من تعالى وتنزه من ان يجري هذا الخلق بالجهل كما هو سبيل اهل العدل لم يبق لهم الا مجرد
وجود الخارق للعادة في الخارج وان ذلك علة تامة في حقية من جاء ذلك على يده وانه
صادق في جميع اقواله وحينئذ يكون اخذ اصول الدين من هذا كاخذ فروع الدين منه لانه
اذا ثبت انه محق صادق لا وجه للتوقف فيما يتخلف عنه كما انا معشر العدليين نستند في كثير
من مسائل اصول الدين الى الادلة السمعية بعد قيام البرهان على الحكمة والصدق والعلم الا ترى
انهم جعلوا من ادلة التوحيد ونفي الشريك قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو الآية وقوله
فاعلم انه لا اله الا الله الآية الى غير ذلك واما التالي فبين البطلان ومنع القلم
الجريان وان كان مليا بالبيان اذ التعرض لمثل هذا يعد من الهذيان فالمقدم مثله
ومنها انا نشاهد الذين تواتر لديهم المعجزة ولا يحصل لهم هذا العلم الا بمقدمات اخر وهذا
واضح ومنها ان الانبياء على نبينا وآله وعليهم السلام بعد اظهار المعجزة كانوا يخبرون
عن الله بنزول البلاء كحكاية نوح ع انه اخبر قومه بهلاكهم الا من دخل السفينة
فلم يصدقوه فان قلت قد كان هذا عنادا قلت ان اردت البعض سلمنا ولا يجديك
وان اردت الكل منعنا وان تمنعت فلتكن لك عين ناظرة واذن واعية لتنظر في
احوال القرون الخالية وتسمع ما جاء من اخبار الامم الماضية فانك اذا

وان قلت

اذا انصفت من نفسك برّ وان لم تنصف لا يمكنك ان تدعي كل واحد واحد من كل امة امة
آمنت او لم تؤمن كلهم سواء في حصول التصديق والاذعان بالحق بمجرد الاطلاع على المعجزة من دون
مقدمات اخر وان كل كافر مصدق معاند بل الحق الذي لا ريب فيه ولا شائبة شبهة تعتريه انهم على
انحاء متعددة وافهام متشتتة من حيث اختلاف مراتب الاستعدادهم في القوة والضعف فمنهم
القريب ومنهم البعيد ومنهم السريع ومنهم البطيء ومنهم الراكب ومنهم الراجل ومنهم المشرف
ومنهم الواصل والغرض من هذا الكلام رد من ادعى حصول العلم والتصديق بمجرد الاطلاع على
المعجزة ومنها ان الاطلاع على العادة على قولهم لا يعقل ولا يتصور لان الحكم بتحقق العادة
بشيء فرع العلم به على وجه الاستقصاء التام والاستغراق العام بحيث تتصل سلسلة اليقين
الحقيقي ينحل عند العقل خلاف هذه العادة لكان العادة كسيرورة قطع الاوثان المنكسر كل قطعة
واحدة ما لا مخبر بها وهذا المحال عادي وان كانت القدرة شاملة وما ليس كذلك ليس من المحال
العادي في شيء كصيرورة انسان ذا راسين لا عضو له وايّ مسئلتان من حصول يقين وحل
فضلا عن اليقينات الكثيرة على الوجه الذي عرفت لانه ما من نبي والا والاحتمال المنافي قائم فيه
اذا لم يتمسك بالعروة الوثقى التي اهل العدل عليها وايضا ما تقولون في اول امة اتاها رسولها
فانهم لا معرفة لهم بالعادة اصلا فانهم لا يعرفون قبل رسولهم رسولا ولا قبلهم امة فلا علم
لهم بنبوة نبيهم وهكذا من بعدهم فعلى هذا لم تثبت نبوة الانبياء بالمرة وجوابهم باحداث الله تعالى
خلق العلم الضروري بانه نبي حق او ان دلالة له معجزته على دعواه حق فضعفه في نفسه امر
منها ان العلم بان نبوته حق انما جاء من اتيانه بخارق العادة الذي هو فعله ومنها الاتفاق
على ان هذا هو المثبت ومنها ان حصول الضروري من غير دليل وسبب خلاف عادته بالوجدان
والمشاهدة ومنها ان تجويز ذلك يوجب مفاسد مثل كون المعجزة لغوا وارسال الرسل عبثا
فتامل واما الجواب ان الاخران الجاء بهما عن الحجة الثانية فعن الاول منهما بان الكذب
صفة اعتبارية وفي قدمها الصفة الاعتبارية نظر ظاهر ولو سلم قدمها منعنا امتناع

زوال العدم لان زوال ما ثبت دوامه لا يمتنع كعدم الحوادث ولو صح لامتنع حدوث العالم
واما الثاني فقد ادعى الخصم على نفسه حيث اعترف بان امتناع الكذب على الله من ضروريات الدين
فنقول هل المثبت لهذا المطلب الامتناع هو الدين او غيره كما مر تقريره فعلى الاول يدور
الدليل او يتسلسل وان ادعى الثاني وتوقف المسئلة على وجه فحجتهم خرج عن محل النزاع وطالب
بالبرهان على ما ادعينا فقل سل بني اسرائيل كم اتيناهم من اية بينة من شواهد
العقل ويرد فيها نظيرها من النقل الرابع لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم افحام الانبياء
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوجوب لا يكون متحققا قبل
الشرع على ذلك التقدير فاذا قال النبي للمكلفين اتبعوني فلهم ان يردوا
عليه قوله ويقولوا له لا نتبعك حتى يجب علينا اتباعك ولا يجب علينا الا
بالدليل السمعي كما هو الفرض والدليل السمعي انما يثبت بقولك وقولك ليس بحجة
علينا الا بعد معرفة صدقك وصدقك انما يثبت بالنظر فيك وفي معجزتك ونحن لا ننظر
الا ان يجب النظر علينا ولا يجب الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل ثبوت صدقك ومع كون
هذا التقرير تقريرا صحيحا وحقا صريحا ولا يتمكن النبي من ابطال الحق الصريح وافساد التقرير
الصحيح فتكون الحجة عليه لا له فينقطع وهذا معنى الافحام واجاب الاشعري عن هذه
الحجة العليا بوجهين احدهما بطريق المعارضة وهو ان هذا مشترك الالزام لانه
وان وجب النظر بالعقل لكنه ليس هذا الوجوب على حد الضرورة والبداهة لتوقفه
على تحقق النظر اولا وعلى افادته العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة ثانيا وعلى ان المعرفة
واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وانكر الاول اعني افادته
العلم مطلقا السمنية والثاني اعني افادته العلم في الالهيات خاصة المهندسون والثالث الحشوية
والرابع الصوفية والخامس منه التي هي الموقوف وهذه المسائل لا تتم الا بالنظر الدقيق فاذا
كان وجوبه نظريا فللمكلف ان يقول نظرا ما تقدم وهو انه لا يجب النظر ما لم انظر ولا انظر

تحقيق الرابع من الادلة

ما لم يجب ولا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا يحكم ما لم يجب فيتأتى الجوابين بطريق الحل وان قوله حتى
يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه
فقوله لا يجب حتى انظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب ثابت بالشرع نظر او لم
ينظر اثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور
وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فانه يفهم التكليف وان لم يصدق به ثم وردوا على انفسهم
سؤالا وهو هذا **فان قلت** ما ذكرتموه في المعارضة يتعلق بوجوب النظر في معرفة الله
والكلام في النظر في المعجزة **قلت** النظر في معرفة الرسالة من الله نظر في معرفته من حيث الصفات
الفعلية او نقول وجوب النظر في معرفة الرسالة منه يتوقف على وجوب النظر في معرفته
فيتوقف على هذه المقدمات وايضا لك ان تحمل المعرفة المذكورة على معرفة الرسالة ويبقى
المقدمات على حالها فكل واحد منها لا يثبت الا بالنظر الدقيق ونقول في دفع شبهتهم
اعلم ان للانبياء مع الامم احوالا مختلفة **منها** ان يكلم النبي امته بعنوان الاخبار والدعوى
ومنها ان يخاطبهم بعنوان التكليف والامر بطاعته فان كان الاول بان يقول ان الذي
تعترفون له بالعبودية وتقرون له بالوحدانية ارسلني اليكم ونصبني حاكما
عليكم فليس لامته عليه الا ان يقولوا ما نحن لك بمؤمنين ولا عما كنا نحن واباؤنا
عليه منفكين حتى تأتي بالحجج البينة والبراهين القيمة فاذا نصب لهم الادلة على دعواه
واقامها واتاهم بالحجج البينات بتمامها فليس لاحد من امته ما يتمنع به عن الا
طلاع على معجزته ويقيد عن الانقياد لحجته وهذا امر واضح الا ترى ان هذا امر جبلي
شان الملوك فيمن يحكمونه على رعاياهم ومن يرسلونه الى مدائنهم وقراهم فيقال
على هذا الغرض كيف يمكنكم القول بان الامر مشترك الالزام وعلى قولنا وقولكم بل يجري الالزام
لانه على مذهبهم لا يتمكن النبي من اثبات رسالته بشيء من الادلة لان مضامينها
شرعية لا بد من الخبر عن الشارع بها فالتصديق بها مسبوق بالعلم بصدق الخبر

فكيف

فكيف يكون العلم بصدقه مكتسبا من العلم بصدقها ونحن بحمد الله كما عرفت لا يلزمنا ذلك ومن
جملة احوال النبي مع امته ما ذكرنا من ان ياتيهم لا بعنوان الاخبار والدعوى بل بعنوان
الامر والتكليف بان يقول لهم افعلوا كذا واتركوا كذا وانظروا في معجزتي واعرفوا
برسالتي وحجتي باتي ما قالوا من ان وجوب النظر نظري فللامة ان تقولوا لا ننظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم ننظر الخ فان تم هذا فهو الافحام وصحح ما قالوا من انه مشترك الالزام ولكن
الحق جلي انه ضروري لا نظري وانه امر لطيف وشيء جبلي **وتحريره** انه اذا جاء رجل جامع
لصفات الكمال وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم وصوركم وخلق ما في
الارض لكم وافعلوا ما خلقكم له وها انا مبين لكم ما يرضيه منكم فاني رسوله اليكم
فافعلوا ما امركم به ودعوا ما نهاكم عنه فان لم تطيعوا فاتقوا العذاب واحذروا العقاب
فاني لكم منه نذير وانه بما تعملون خبير فان كنتم في شك في مقالتي فانظروا في حجتي ومعجزتي
وحجتي اذا سمعوا مقالته لا شك ولا شبهة يحصل لهم الخوف ودفع الخوف فطري الوجوب وهذا معنى
حكم العقل بوجوب النظر ضرورة واذا ادى صحيح النظر الى ثبوت رسالته حكم العقل بوجوب
امتثال اوامره فيتم المطلوب واذا قد عرفت هذا التفصيل ووقفت على هذا التحقيق والتحليل
يظهر لك ضعف كلام من استضعف الجواب الاول واقتصر على الثاني حيث قال وقد اجاب
النبي عند ذلك بحجتهم ويغلبهم باقامة البرهان العقلي على وجوب النظر وفيه ما فيه فانه يمكنهم
سد باب المناظرة بما تقرر انتهى ولا يخفى ما فيه كما عرفت وكل هذا الكلام في نفي نظرية وجوب النظر
واما المقدمات الباقية فنقول فيها اما استفادة العلم مطلقا من النظر او في الالهيات فلا احتياج الى ذلك
فانه يكفينا حصوله في مادة مخصوصة يتطرق على مطلوبنا وايضا اذا اثبتنا بمقدمات محكمة البرهان متينة
بان كانت من الاوليات الست بالواسطة او بدونها منظومة على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول
وعلى هذا الغرض لا ينبغي لمن ينكر حصول العلم بذلك كذا قيل وهو حق لا ريب فيه ولكن القول
بانه يكفينا الخ لا وجه له في مقابلة من ينكر حصول العلم في جميع المواد نعم له وجه ان

كان منكراً لدعوى الخصوص في الجميع لان هذا دفع للايجاب الكلي ولا شك انه عام مع الايجاب الجزئي
فبطلا الكون فانه سلب كلي فهو نقيض محض وقد اجاب الاشعري تعالى والمعتزلة ان يقولوا في حل النقض بناءً
على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تع بان ادائه المعجزة لطف واللطف واجب عليه وهذا ظهور
ثم وللاشاعرة ان يقولوا عادة الله سبحانه بان اسمع المكلفين انتهى وقد علمت بما ادعوى العادة
فلا يعاد واقول ما اجابوا به بطريق الحل فهو هنا بين لان من قال وانا لا انظر مالم يجب علي لا
استكلف به ولا الزم نفسي الان يجب علي وليس المراد ان النظر لا يمكن تحقق ماهيته الا بعد الوجوب
فقد انتصبوا بقولهم النظر لا يتوقف على وجوبه فان ظاهره لا ننكره ولا ينفعهم وخلاف ظاهره
بان يكون بالمعنى الذي قلنا فقد عرفت ما فيه واما الاسلمية ايضاً فقولهم الوجوب ثابت بالشرع
نظراً ولم ينظر فيه نظر لان الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وهذا واضح جلي لان النبي
اذا قال للامة اخبركم ان النظر واجب عليكم فانهم لا يحصل لهم التصديق بهذا الخبر بمجرد سماع
هذه الجملة وتصور معناها ولو كان كذلك لا انزمن كل سامع لا فظي كل سامع والنبي قبل
معرفة نبوته دخل كل واحد منا فيما انه اذا اخبر بعضنا بعضاً بخبر لا يجب الاذعان به من
امر آخر فكذلك ههنا **الطريق الخامس** على المسئلة ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لم
تجب المعرفة الاصلية بيان الملازمة ان نقول الموجب للمعرفة اما العقل واما الشرع
والمفروض عدم الوجوب العقلي وليست واجبة به ولا بالشرع لعدم ثبوت الشارع فلا
طاعة قبل معرفة المطاع فلا وجوب من كلا الجهتين واللازم باطل باتفاق الفريقين فالملزوم
مثله واجابوا بما مر من ان وجوب المعرفة ليس موقوفاً بنفسه وماهيته على شيء بل المتوقف
العلم بوجوب المعرفة على الايجاب الشرعي بخلاف اصل الوجوب فانه ثابت في الواقع ونفس الامر
فلا يلزم من عدم العلم عدم المعلوم هذا مضمون ما قالوه مع تنقيح وتحسين ويرد هذا
ويرد عليه ما اوردنا على الحجة السابقة فلا نحتاج الى تكويره **الطريق السادس** على المسئلة
ايضاً ان الترجيح من غير مرجح محال كالترجح بلا مرجح بل هو هو عند التحقيق والمسئلة

بعض

الطريق الخامس

الطريق السادس

كلامية محررة

كلامية محررة في محلها فلا بد لتخصيص الامر بشيء والنهي عن غيره من مخصص ومرجح فاذا وقف
العقل على ذلك المخصص حكم بما يقتضيه حسناً وقبحاً وهذا معنى تحسين العقل وتقبيحه
فتدبر وللاصحاب من الطرق العقلية على المسئلة اضعاف ما بيناه وبيناه ولكن
ضربنا عن ذكرها صفحاً غنى بما ذكرناه وعلماً منا بانها كالتفاريع لما اصلناه وكالامثلة
لما احكمناه ولنا في ذلك اسوة بشيخنا الشيخ جعفر ايده الله بعين عنايته فانه قال في
كتابه المسمى بغاية المأمول واعلم ان العلامة ذكر في نهايته اربعة عشر طريقاً وذكر في
احقاقه تسعة حاصلها يرجع الى ما ذكرناه لانها تفريعات كلمة الفرق بين من احسن الينا
وبين من اساء ضرورة بعد ذكر قضاء الضرورة وحكم العقلاء بذلك وكلمة لزوم القبح
عدم قبح الكذب مع ذكره لزوم عدم قبح شيء على الله وذكر وجوهاً غير صريحة الالزام
من ذلك اقتصرنا على البراهين التي اخترناها انتهى كلامه ادام الله بحسن التأييد
وجمع له محاسن التسديد **اقول** هذا اعتبار بحسن الترك وبازائه اعتبار اخر بحسن الذكر
فان الكثير من الجزئيات للتنصيص عليها والتخصيص بها فائدة تامة وان اندرجت في كلياتها
وعلم ضمناً حكمها من احكامها وبعد ان استوفت المسئلة حقها من طريق العقل تستند
ما تحققه من طرق النقل وهي امور نكتفي منها بما ذكره شيخنا في كتابه فانها
وافية شافية كافية قال **واما** حجتنا من طرق النقل فوجوه منها قوله تع ان الله
لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ولا معنى لقولنا ان الله لا يأمر بما
ينهى عنه **واقول** بل له معنى ولكن الوجدان يقال ان الذوق السليم والفهم المستقيم قاض
بان هذا ليس معنى الاية وان بين هذا وبينه بوناً بيناً او نقول ان هذا المعنى هو مفاد الاية
الكريمة ومع ذلك تكون لنا لا علينا اذ ليس المراد مجرد الاخبار بعدم الامر بما تعلق به النهي
بل المتسابق الى الذهن من هذا وامثاله التنزيه له سبحانه وتع عن جميع الامور والنهي وتعلقهما
بشيء واحد ومثال ذلك ان الله لا يحسن منه هذا الامر بل هو قبيح عليه وهذا نفي

مرادنا وعين مطلوبنا ومن جملة ما ذكر قوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ومنها قوله تعالى ومن عمل صالحا فلنفسه
ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد ومنها قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن الى قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وليس المعنى قل انما
حرم ربي ما حرم وايضا المراد بالفاحشة في قوله ان الله لا يامر بالفحشاء طوافهم بالبيت عراة
والمراد ان هذه فاحشة تنكرها العقول ولا ترضى به ولا يخفى عليك ان ليس المراد منها
مجرد النهي ومنها الايات الذامة على ترك العقول وهي كثيرة منها قوله تعالى افلا تعقلون افلا
تعلمون ومنها قوله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء
الى قوله كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون ومنها قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء
متشاكسون ورجلا سلما الى قوله بل اكثرهم لا يعلمون ومنها قوله تعالى ايود احدكم ان تكون
له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر
وله ذرية ضعفاء الى قوله كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون ومنها قوله تعالى
مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة
اصابها وابل الاية ومنها قوله تعالى ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه
الى غير ذلك من الايات وهي صريحة في الاحتجاج من الله على عبيده بالحجة العقلية وظاهرة
في ذمهم على تقصيرهم في مراعاة عقولهم وواضحة الدلالة على انهم لو تاملوا لادركوا فتركوا
او انهم ادركوا فلم لا يتركوا ومنها الاخبار المسلمة عند الفريقين الدالة على حجية العقل
وانه مرشد للصواب وموصل الى الحق على وجه يشمل ما نحن فيه ومنها المواعظ النبوية والخطب
من في جميع الاعصار الى زماننا هذا وكلها او اكثرها مشتمل على الاوامر وتعليلها بالمصالح
وعلى النواهي وتعليلها بالمفاسد حتى انها تصدر ممن لا يعرف بالشرع او لا يعرفه لم يسمع با
حكامه هذه خلاصة ما عندنا في الاحتجاج على ما اخترنا فيا ايها الواقف على ما وصل

اليه الجهد

اليه الجهد من التقرير عليك بالتدبر واياك من التقصير واما الاشاعرة فحجتهم على ما
ذهبوا اليه ومتمسكهم فيما عولوا عليه ثلاثة احدها ان افعال العباد اضطرارية وهي
تنفي الحسن والقبح العقليين بالاتفاق اما المقدمة الاولى التي هي صغرى الدليل فنقول
ان العبد ان لم يتمكن من ترك ما فعله فهو الاضطرار والجبر بعينه ضرورة وان تمكن
من الترك فترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني محال
لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح والاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله
او من فعل غيره والاول محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح فانه ان لم يترجح على تركه
استحال لما ذكرنا وان ترجح فلمرجح اخر وهكذا الى غير النهاية وان كان المرجح من فعل
غيره لزم الاضطرار لان الغير ان فعل المرجح وجب الفعل وان لم يفعل امتنع فالفعل واجب وممتنع
وذلك في الممتنع لا تتعلق بهما القدرة ولهم في اثبات الصغرى مدرك اخر وهو ان ما يفعله العبد جرى في علم الله
وعلمه لا يتخلف والا لانقلب علمه جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فجميع افعاله واجبة
وجميع ما تركه ممتنع فيثبت الاضطرار والجواب عما استندوا اليه وعولوا في ترويج مذهبهم عليه فنقول
كلتا المقدمتين ممنوعتان اما الصغرى فنقضها من وجوه احدها بطريق الالزام ان يقال لم لا يجوز
الترجيح بلا مرجح مع انه دينكم ومذهبكم وهو في هذا لا يخفى عليك ان تسليمهم اتخذوه دليلا
للخصم وقد يقال لو كان كذلك لما قالوا بالاضطرار ولعل يقال ان يقول لعلهم قالوا به بغير هذا الدليل
الثاني بالمعارضة وهو ان يقال ان صح ما قلتم لزم كون فعل الله غير اختياري مع انكم لا تقولون
به واجيب بالفرق بين الامرين اذ فعل العبد لما رجع الى المرجحات الحادثة او القديمة من غيره لزم
ما ذكرنا بخلاف فعل الله فان مرجحه الارادة القديمة وهذا غلط لان الارادة وان كانت قديمة
الا ان الفعل ليس مستندا اليها بل الى تعلقها وهو حادث بل الحق انه مستند الى الارادة وانها كانت
قديمة لا الى التعلق لانه نفس الفعل ولانه يلزم تخلف المراد مع قدم الارادة فيلزم التخلف لانه نشأت
من ذات العلة لا عن اقتضائها فقد يرد واجيب بالتزام قدم المتعلق وهذا غلط ايضا اذ لو كا

العلة التامه هو المتعلق القديم لزم قدم الحادث او حدث القديم او تخلف المعلول عن علته التامه
وان شئت التحقيق فاستمع لما نتلوه عليك فاعلم انا اذا قلنا ان العبد مختار في افعاله لا نريد به
ان جميع اجزاء العلة التامه فعلا له والا لم يكن مختارا بل نريد به ان لا يكون مجموع الاجزاء
لغيره بحيث لو لم يكن الا الجزء الاخير اعني مباشرة الفعل بنفسه ويكون صادرا عنه
ولو كان مقهورا عليه بحيث يقتل لو لم يفعل وهذا كاف في كونه اختياريا لانه متمكن من الترك
غاية الامر انه مذموم لاهانته ونحو ذلك والاختيار من حيث هو اختيار لا يقتضي فاعلا كان
مانعا او مصنوعا لا يتوقف على امر اخر غير ما ذكروا فاستغناء الصانع عن الغير ليس حتما
لاختياره وانقياد الغير اليه ليس مخلا به فحما ينافي الاتصاف بالاختيار القول بثبوت الشيء
لواحد من المتساويين فيه ونفيه عن الاخر تحكم فاحش الثالث بطريق الحل وهو ان نقول ما الذي
عنيتموه بالاضطرار فان ادعيتم انه قبل الاختيار فغير لازم وان كان بعده قلنا بدو لا نسلم
الخصم لان هذا يؤكد الاختيار وتحقيقه بيان ذلك ان الله قدر العباد ومكنهم من الفعل
والترك بحيث يفعل ما شاء ومتى شاء وكيف شاء ليس بحيث يصل الى التفويض المحض فاذا كان
كذلك وكان اذا تعلق له غرض بامر اما تحركت نفسه اليه وفعله من غير ان يلجئه احد اليه
فهذا الوجوب بنفس الاختيار لا بغيره ثم ان ابيت الان تسمية هذا اضطرارا لان العقلاء
مطبقون على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا يعقل وجوب فرق بين الوجوب والاضطرار
قلنا سمه بما بدا لك لكن نمنع ان هذا النحو من الوجوب والاضطرار ينافي اتصاف الافعال
بالحسن والقبح ولبعض المتكلمين في حل الشبهة طور اخر وهو انا لا نقول بالوجوب بل نقول
الذي ان حمل الفاعل على الفعل رجحانه في نظره وهذا لا يقتضي ايجاب الفعل على الفاعل وهذا وان حصل
به الغرض لكن لا نقول به لان رجحانه في نظر الفاعل ان كان علة تامة استحال تخلف معلولها
عنها والمنكر لهذا الاستلزام مكابر لعقله اذ يلزمه الترجيح بلا مرجح وان لم يكن علة تامة
استحال تحققه لان المعلول عدم عند عدم علته للزوم الترجيح بلا مرجح ايضا

والحاصل

والحاصل ان الامر بين وجوب وامتناع الوجه الرابع من الاجوبة ان هذا تشكيك في مقابلة الضرورة
فيكون باطلا فانا لا نرتاب ولا يختلجنا شك في الفرق بين حركة يد المرتعش وبين حركة يد الكاتب
والحاصل ان هذا امر لا يخالف فيه احد ولا يحتاج الى التقريب والتقرير والتمثيل والتصوير
جهة وضوح هذا الجواب لم يورد بعض المتاخرين كلاما عليه هذا الكلام في احد الدليلين للصغرى وبقي الكلام
في الدليل الاخر لها وفي الكبرى اما الكلام في ثاني دليلي الكبرى اعني ما يفعله العبد قد جرى في علم
وعلم لا يختلف ولا يتخلف الحكم فالجواب عنه من وجهين احدهما بالنقض في افعال الله وانه قد
علم لا يختلف ولا يتخلف الحكم حرفا بحرف فيلزمكم القول بانه تعالى مجبور على افعاله تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وثانيهما بالحل وتحقيقه ان العلم ليس علة ولا جزء علة للكون بل هو من توابعه ولا تاثير للعلم
في المعلوم ولا مدخلية له في ذلك اصلا لا سيما علم من كان المعلوم فعلا لغيره واما الذي هو موجد للمعلوم
وله الاختيار في ايجاده فلا غناء له عن العلم بل هو واجب لاستحالة توجه النفس نحو المجهول المطلق واين هذا من
مسئلتنا لان هذا تصور ومسئلتنا في التصديق ولا شك ان التصديق بالشيء لا يتوقف عليه ايجاده
ولا تاثير له في ايجاده بوجه من الوجوه وهذه المقدمة من القطعيات الجليه الا ترى انا نعلم يقينا بمجيء الليل والنهار
ونعلم بدوران الافلاك وطلوع الشمس وغير ذلك مع علمنا بانه لا تاثير لعلمنا في تحقق هذه الاشياء
ووجودها في الخارج وايضا يرد عليهم ان قولهم شاهد عليهم بان التكليف بما لا يطاق واقع مع انهم
قائلون بان الله قد اجرى عادته على عدمه وان جاز عليه ويلزمهم ايضا كما انه لا يوصف الفعل بالحسن
والقبح عقلا لا يوصف بهما شرعا لان الحسن والقبح الشرعيين تكليف وفعل العبد ليس باختياره ولا تكليف
بغير الاختياري عندهم بحسب الوقوع وان كان ممكنا فلا حسن ولا قبح شرعا وقولهم بانا لا ننكر الاختيار
وانما ننكر تاثيره وان وجود الاختيار فيه وعدم تاثيره كاف في تحسين الشرع وتقبيحه فهو تلبيس وتمويه
ضروري الفساد ولا يحتاج الى دليل بل ولا تنبيه وليت شعري اذا كان العبد على زعمهم مجبورا انما هو اله
محضة كالمفتاح في اليد وليس فاعلا حقيقيا اصلا واسناد الفعل اليه مجاز اعلاقته الالية ولا يتعدى
وجود الاختيار اذ لم يكن مدخلية في التاثير بوجه ما وانما هو صفة كسائر الصفات كاللون والشكل ونحو ذلك

تدبر ولا يستخفنك الذين لا يوقنون وتثبت ولا يستميلنك العوام فانهم لا يشعرون وان كبرى دليلهم
تقدرنا قش فيها بعض الاصحاب بقوله ان دعوى كون الفعل الاضطراري لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق ممنوع
لان الكذب قبيح ولو صدر اضطرارا وكيف والاشاعرة قالوا ان الكلام النفسي حسن وكمال اذا كان صدقا
وقبيح ونقص اذا كان كذبا مع انه امر اضطراري لانه قديم عندهم وقد يقال من جانبهم انه قد يلزم
لا بالذات الاول لا ينافي الاختيار عندهم فتنتقل المناقشة من امر الى اخر والمسئلة محققة عند اهلها
محررة في محلها وقال بعد المناقشة وبذلك ظهر بطلان قولهم لبعضهم محققا عن قومه بعض ما حكى
بهم ان مقصودنا من كون العبد مجبورا ومضطرا انه لم يستقل بفعله ولم يستغن عن غيره اذ الاسباب
والمقدمات كلها من الله تع وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا يعقل فرق بين ان
يوجد الله الفعل في العبد وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده ولا يتخلف عنه فان اختياره
من الله ضرورة ان اختياره ليس باختياره والا لزم التسلسل فاذا كان الاختيار الذي هو الجزء
الاخير من علة الفعل من الله بطل بطل استقلال العبد وتم المطلوب واستخرج بطلان هذا الجواب من تلك
المناقشة ان يقال ان الاضطرار لا يكفي في عدم الحكم عقلا بالحسن والقبح لانه موجود في الكلام النفسي
فما جوابكم فهو جوابنا وقد نبهناك على ان لهم مفرا من ذلك الاشكال وتلك المناقشة لكن الذي يفرون
منه بلا تنبيههم هو اعظم منه فتدبر فان الاشكال عليهم بالكلام النفسي سهل فانهم قد يقولون ان اتصافه
بالحسن بغير المعنى المتنازع فيه او يقولون ان احتجاجنا عليكم الزام لكم على ما ترون لا على ما نرى
الطريق الثاني في احتجاجهم علينا انكم معاشر اهل العدل القائلين بان الحسن والقبح لا يثبت
الا بالعقل اختلفتم في جهة الحسن والقبح على اقوال وكلها باطلة فيبطل اصل الحسن والقبح العقليين
فيتم مطلوبنا اقول بيان ذلك وبسط الكلام فيه واظهار ما يشتمل عليه من الخلل والتمويه سيأتيك
انشاء الله في باب بسط وجه لا مزيد عليه على قدر ما يصل فهمنا اليه فانا قد عقدنا للكلام في ذلك
بابا من هذا الكتاب **الطريق الثالث** لهم انه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم حصول التعذيب
قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب

على تقدير تركه

على تقدير تركه والحرام على تقدير فعله فاذا كانت الاحكام عقلية لم تتوقف على بعثة الرسل
فتحقق قبل الشرع وتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والاثابة والمدح والذم واما بطلان
التالي فلقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب قبل البعثة
والجواب انا نمنع ان اللازم لترك الواجب وفعل الحرام حصول التعذيب قبل البعثة
بل اللازم لذلك بعد العلم به واستقلال العقل فيه هو استحقاق العذاب في الجملة والاية الكريمة
لم تدل على نفي هذا وانما دلت على نفي وقوع العذاب الدنيوي فيما مضى قبل البعثة كما يشهد بذلك
شاهد الحال واين هذا من ذاك فالذي ابطلته الاية غير اللازم واللازم غير الذي ابطلته الاية
لا يقال انه يلزم من عدم وقوع العقاب عدم استحقاقه لان وقوع العذاب ملزوم الاستحقاق
وعدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم لجواز كونه اعم بل الامر بالعكس لان عدم اللازم يستلزم عدم
الملزوم هذا مع الاغضاء عن خصوص المادة والا فهي اوضح من ان تبين فان شئت زيادة البيان
فنقول عدم وقوع العذاب قبل البعثة اما ان يكون لعدم الاستحقاق بالمرة اصلا لا ابعدها لتكون هي
المؤثرة لذلك ويكون عليها المدار من دون التفات الى العقل حكم او لم يحكم وافقها حكم او لم يوافق
وهذا مراد الخصم ان تم له واما ان يكون ايضا لعدم الاستحقاق بالمرة اصلا الا بعدها ولكن لا مدخلية
لها ولا التفات اليها من حيث هي هي بل جهة ان العقل يتوقف حكمه على اجتماع شرائط والتئام
امور واتفق ان اجتماعها تأخر تحققها عنها ولو تحقق قبلها الحكم بالاستحقاق دون توقف
عليها والتفات اليها بالمرة واما ان يكون لعدم استحقاق العذاب الدنيوي الا بعد البعثة بالتقريب
الذي مر واما ان يكون العبد مستحقا للعذاب ولكن عدم وقوعه يكون عفوا وتفضلا ويجري
هذا الاحتمال في عدم وقوع العذاب الدنيوي والاخروي ومادة العفو نقصان الحقوق وعدم وضوح
الامور على وجه لا يختلج لها شك حتى لو استقل عقل بشيء لاتهم نفسه في هذا الاستقلال
وايضا غلبة الهوى مانعة للعقل عن امضاء حكمه بل عن توجهه لمعرفة الحكم كما قال
امير المؤمنين ع في اخر خطبته يشهد بذلك العقل اذا خرج من اسر الهوى وسلم عن

جواب البعض

علائق الدنيا مشيرًا بذلك الى مضامين ما نحن فيه واما اذا تأكد استقلال العقل ببيان
من الشرع فحينئذ تتضح المحجة لهم وتتم الحجة عليهم ويجاب ايض بانه على تقدير تسليم ان اللازم
وقوع العذاب نقول ان الاية لم تنف اصل وقوعه فان الظاهر من سياقها انه لا يكون العذاب
في الدنيا من الطوفان والصيحة والصاعقة والخسف الا بعد البعثة وايض هذا واضح الحكمة بين المنشأ
واما القول بان الاية دالة على ان لا عقاب في الاخرة او لا عذاب اصلا على شيء يكون ذلك الشيء
قبل البعثة فممنوع ويجاب ايض بانا لا نفهم من قول المولى لعبده لا اعاقبك ولا
اعذبك على فعل من افعالك حتى يأتيك رسولي وينهاك عنه الا انه قد عذره من جهله
جهله فاذا زال جهله وحصلت له المعرفة بما نهاه عنه باي نحو يكون من قرائن الاحوال او بعد
الامر وغير ذلك ولا خصوصية لطريق مخصوص الا ترى ان ذلك العبد لو وطئ زوجة
مولاه او قتل ولده معتذرًا عن ذلك بان رسولك لم ينهني عن ذلك هل يقبل عذره بل
هل يتوهم العبد في نفسه ذلك والاية الكريمة بهذا النحو وعلى هذا النمط ونكتة تخصيص هذا
الطريق بالذكر غنية عن البيان وباقي الطرق معروفة بالمقايسة وتنقيح المناط
نعم على هذا يكون الاية لنا لا علينا ويجاب ايض بانا معاشر الامامية حاكمون بان الدهر لا يخلو من
الله على خلقه ويكون معنى الاية الكريمة انه ما وقع العذاب على القرون الماضين ولا يقع
بالباقين الا وهو مسبوق بالحجة وحينئذ ينضاف الى منع الملازمة منع بطلان التالي وللخصم ان يكثر
الكلام في هذا المقام ويجاب ايض بان المراد منها انا ما كنا معذبين على غوامض الشرع التي لا يهتدي
اليها العقل حتى نرسل رسولا يبينها لهم ويجاب ايض بان المراد بالرسول ما يعم العقل او نخصصه
والعلاوة واضحة وهذا يبعدها العدول الى القرينة الا ان يقال من انه لا يتعين صرف اللفظ عن ظاهره لعدم
مطابقته للمذهب الى معنى اخر يناسبه وهو امور بعضها منها ويجاب ايض بانه على تقدير خلو
الزمان من الحجة بان ادم عم بعث رسولا وقد قال الله تعالى حتى نبعث رسولا فاذا امرهم
اول الرسل ونهاهم وعلموا منه احكامهم فهذا العلم يكفي لوقوع العذاب ولا حاجة الى تجديد الرسل

علی من علم بذلك

علی من علم بذلك فيكون المراد فيما لا يعلمون ويجاب ايض بان معنى الاية وما كنا معذبين على ترك
الخطاب الشرعي حتى نبعث رسولا فان قلت ان الكفر علة تامة لوقوع العذاب ولا يصح
معه العفو فكيف يتخلف قلت ان اردت بالمعلول فردية الوقوع فكونه علة
تامة ممنوع وان اردت اصل الوقوع فمم واين المخالف ولم ينقل في مثل هذا حصول العفو
شمله اطلاق احتماله لكنه مقيد في غيره والمعتزلة يقيدونه ايض بما عدا الكبائر فانهم يقولون
بعدم العفو عنها بل باستحالته على ما نقل عنهم وقيل ان النبي ص كان قبل البعثة مكلفا
باحكام كثيرة فقد حصل التكليف الشرعي ونفي التعذيب شامل لها على فرض المخالفة فحينئذ
لا دلالة للاية على نفي الاحكام الشرعية لا دلالة لها على نفي الاحكام العقلية وقال بعضهم
ان ظاهر الاية هو انه ليس من شأننا ولا يليق بنا ولا يصح منا ان نعذب قوما من دون
ان نرسل اليهم رسولا على نحو قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله
معذبهم وهم يستغفرون ودعوى الظهور ممنوعة فيها وفي النظير لها وعلى تقدير تسليم ذلك
لا تنهض دليلا للخصم فان كثيرا مما مر عليك من الاجوبة يؤل الى المعنى ومع ذلك هو لنا لا علينا
ومن العجب ما قاله البعض من ان نفي العذاب الدنيوي انما هو من حيث انه لا يليق برأفته ورحمته فنفي الاخروي
اولى لانه اشد واعظم ولا يخفى عليك ان موضوع كلامه في عدم وقوع العذاب الدنيوي قبل البعثة
والا فهذا على اطلاقه لم يقل به احد من الموحدين وحينئذ نقول له دعوى حصر علة عدم وقوع العذاب
الدنيوي قبل البعثة فيما ادعيت ممنوع وعلى تقدير تسليمها في الاولوية نظر وعلى تقدير
عدمه يؤل الامر الى التفضل والعفو وهو من جملة ما مر عليك من الاجوبة الا انه استدل الى
عقلا على العفو مع قطع النظر عن الاية وغيرها فانه فاهلا به وسهلا ولمخص الكلام ان الاية
دليل ظني عارضه اليقين فلا بد من تأويله فتدبر وللاشاعرة مستند رابع وهو ان الطلب لا يعقل
الا متعلقا بطلوب فلو كان طلب للشارع بواسطة ما ذكرتم لتوقف عليه وهذا يقتضي احتياجه
وينفي اختياره تعالى وذلك ليس قولا لاحد اقول هذا الكلام مبني على ان الفعل ليس علة في الحسن والقبح

استدل

هو

ومع ذلك ياتي اقتضاء واتي استلزام للصفات احتياجه تع او افتقاده غاية الامر انه لا يامر بشئ
مثلا والآمر و ذلك الشئ موصوفا بكذا لانه لا يقدر على الامر به فاين نفي الاختيار وايضا
توقف الامر بالشئ على صفته واحتياجه الى ذلك تحقيقه احتياج الموصوف الى صفته
في اهليته لتعلق الطلب به وذلك كالاعراض بالنسبة الى معروضاتها مثلا لا يجاد
الالوان يتوقف على وجود الاجسام المتلونة بها لانه لا بد لها في محل تقوم به وهذا حاجة
لها لا للموجد لها فاين المقتضى لاحتياجه تعالى الله عما يقولون او يتخذون علوا كبيرا

فانظر فقد اسفر الصبح لذي عينين **الباب الرابع** في جهة التحسين والتقبيح
هل هي الذات ام غيرها **اعلم** ان العدلية بعد اتفاقهم على ان في نفس الامر جهة عنها تحسن
الافعال وعنها تقبح اختلفوا في تعيينها وغيرها فالذي وقفنا عليه من كلامهم ان اقوالهم
في ذلك اربع **الاول** ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى انهما مقتضى ذات الفعل من حيث هي هي
بماهيتها النوعية او احد اجزاء ماهيتها من الجنس والفصل والحاصل ان لا يكون وجه
ذلك خارجا عنها **القول الثاني** باوصاف لازمة **القول الثالث** انهما بالوجوه والاعتبارات
الرابع عدم التزام شئ مما اقتصر عليه اهل الاقوال الاخر واليه ذهب لما استضعف
عليه من وهن غيره وقوته فنقول يرد على الاول والثاني انه يلزم امتناع النسخ من
الحكيم لانه اما ان تكون الذات بعد النسخ هي التي قبله اولا والثاني باطل لان النسخ يقتضي لا اعدام
والفرض خلافه وعلى الاول فاما ان يكون جهة الرجحية على النسخ قد زالت اولا وكون عروض
رجحان اخر عارض ذلك الرجحان الاول وغلب عليه من غير ان يزول بنفسه واما الذي ذاتي باطل
فعلى الفرض الاول يلزم عدم الذاتي مع وجودها وانفكاك الوصف المفروض لزومه للموصوف واللازم
على التقديرين فالملزوم كذلك وعلى الفرض الثاني فهو وان استقام بالنظر الى الجهة السابقة لكن لا
يستقيم بالنظر الى ما بعد النسخ لان القول بان العلة ليست الا الذات او وصفها اللازم لها يستلزم القول
بامتناع حدوث جهة اخرى تعارض الاولى فضلا عن الغلبة عليها فيمتنع النسخ لتوقفه على ذلك

والحاصل

والحاصل لو كان ما قالوه حقا لكان النسخ باطلا واللازم وهو بطلان النسخ باطل لتحققه ووقوعه كما ظهر فالملزوم
مثله ويرد عليهما هذين القولين ايضا انا نرى الفعل الواحد يصير حسنا تارة ويصير قبيحا تارة اخرى
كالكذب مثلا اذا كان فيه انقاذ النبي من يد المريد لقتله فانه يكون حسنا بلا شبهة ويصير قبيحا
لا محالة الى التصوير ومنافاة ما تراه لما رواه ولصحه واجيب بان الفعل من حيث ذاته او وصفها اللازم
لها مرجوح عند العقل مرجوحية لا تنفك عنها اصلا لكن اذا احدث بها امر ضروري يصيرها راجحة
دعا ان الا ليلتفت معه الى المرجوحية الداعية معها الا انه لا تبقى تلك المرجوحية مع هذا الرجحان
ولذلك نجد الفرق الجلي بين الصدق والكذب الضروريين وهكذا الكلام في النسخ غاية الامر ان العقل
ربما لا يستقل بادراك جهة الحسن والقبح في المنسوخ ويكون الشرع كاشفا لان الشرع من خارج
عقل كما ان العقل من داخل شرع وانت خبير انما غرض هذا الكلام صحة تسبب تلك المرجوحية عن الذات
او وصفها وليس الكلام فيه وانما هو في ان الذي تسبب عنه هذا الرجحان ماذا فان كان هو
الذات او وصفها فقد فرض ان تسبب المرجوحية بذلك وان كان غير ذلك بطل قولكم لا جهة لذلك الا
الذات او وصفها واجيب ايضا بان وحدة الفعل ممنوعة بل هما فعلان ولا استبعاد فيه لا
من مقولة العرض فلا مانع من ان يتميز فرد منه عن فرد اخر من حيث الذات او الصفات بحسب الزمان
والمكان ونحو ذلك اذ لا نسلم ان مراد القائلين من الذات الحقيقة الجنسية او النوعية لتصريحهم
بان الكذب مثلا منه حسن ومنه قبيح وكذلك قول من قال بالصفة اللازمة فتامل فعلى هذا
يكون النزاع لفظيا فتدبر واورد على هذين القولين بلزوم اجتماع النقيضين مثلا اذا قال
لاكذبن غدا او لاقتلن الرسول او لا فعلن القبيح وهكذا واجيب بان القبح الذي هو باعتبار
الذات او وصفها اللازم لم يطرء عليه نعم عرض لها شئ ان قوي اعتباره الغى الاعتبار الاول
وحسنت بهذا الاعتبار الجديد وان كانت قبيحة بالاعتبار الاول فاين اجتماع النقيضين وهذا
كما في ملايم الطبع فانه قد يعرض له ما يشينه او المنافر له فانه قد يعرض له ما يزينه في ذلك كذلك
صورة حسنة قد شوهت صورتها بالطين ونحوه فان الناظر له حينئذ لا يوجه نفسه اليه مع انه

كان مشغوفاً به وانت خبير بضعف هذا الجواب لان محصله القول بالاعتبار ولا يقول به من تخلّى عنه
واجيب ايضاً بان ما ذكرته من الامثلة من قبيل التهديد ونحوه والوفاء به لا يوجبه احد فلا يكون داخلاً
في الاشياء التي حكم بحسنها وفيه نظر فتأمل واجيب ايضاً بما يقرب من الجواب الاول وهو انا نقول لتحقق
الحسن والقبح ولكن بحمل احدهما عن محل الاخر كالسفينة والجالس فيها من حيث الانتصاب بالحركة وتوضيحه
ان هذا الجزء القبيح منه جاء بحكم كل حسن فكان قد وجد شيئين متمايزين احدهما حسن والاخر
قبيح ويرد على القول الثالث انه كثيراً ما يتفق ان ذات الفعل مع قطع النظر عن غيرها تكون منشأً
لحسنه وقبحه وهذا واضح الا ترى انه لو عرض ما يوجب على احد فعل القبيح من ذلك لما
زالت النفرة الذاتية من جهة الوجوب كما اذا اضطر الوالد الى اكل لحم ولده ونظر الطبيب فرج امرأة
لعلاجها وكالكذب الضروري فانه يكلف نفسه العاقل عليه واورد على هذا القول ايضاً بان الطلب
لو كان لوجوه واعتبارات لم يكن تعلقه بالفعل لذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه على فرضكم يتوقف تعلقه على امر زائد واما بطلان اللازم فلانا نعلم بالضرورة ان الطلب صفة اضافية
يحكم العقل باستلزامها للمطلوب وان ماهيتها لا تعقل الا متعلقة به والجواب عنه ان يقال ان كلمة لذاته
اما ان تكون قيداً للطلب والفعل وعلى الاول فاما ان يراد بالطلب امر موجود في الخارج اعني
التكليف الصادر من المولى الى عبيده او يراد به نفس وجوده الذهني وتصوره وعلى الاول فالقيد
اما ان يكون المراد به التكليف لا عن جهة اصلاً او انه لا عن امر وراء الفعل وعلى هذين الوجهين
الملازمة مسلمة واللازم على الوجه الاول لا يبطله الا الاشعري وقد مرت المسئلة وعلى الوجه الثاني
فاللازم هو اول المسئلة وعين المتنازع فيه ولعل الحجة على بطلان اللازم واضحة الفساد فان ذات الطلب لما تقتضي
شيئاً تتعلق به والنزاع في امر اخر وهو ان ذات الشيء هل يقتضي ذات الطلب ام لا فتدبر وعلى تقدير
ارادة الوجود الذهني بالطلب المقيد فالملازمة ممنوعة لان توقف تحققه على الوجوه والاعتبارات
لا يستلزم عدم اقتضاء تصوره تصور متعلقه من حيث تعلقه وعلى تقدير ان يكون القيد للفعل
فالملازمة مسلمة واللازم هو محل النزاع والحجة على بطلان اللازم قد عرفت فسادها في نظير

هذا التقدير

هذا التقدير بعينه ومن جملة ما اورد على هذا القول ان الطلب قديم فلا يتوقف على وجه من الوجوه اصلاً و
الجواب ان يقال ان اردت بالطلب القديم ما انطوى في العلم الاجمالي الكمالي فمسلم ولكن هذا لا ينافي التوقف
من حيث وجوده العيني لان العالم كله بجميع اجزائه وجزئياته على هذا النحو بعينه ما توقف منه
على شيء وما لم يتوقف والمسئلة منكشفة في مبحث العلم وان اردت به الموجود بالوجود العيني فهذا
مذهب الحكماء فان مذهبهم القول بان العالم قديم بالزمان حادث بالذات والحق خلاف ما هم عليه
فان كنت في شك فراجع المسئلة في محلها وعلى تقدير التسليم نقول ان هذا الايراد كما ورد على
القائلين بالوجوه والاعتبارات وارد ايضاً على غيرهم حرفاً بحرف فما هو جوابك فهو جوابنا وحل الشبهة
على جميع التقادير ان الحكم بشيء على شيء من اجزائه كما لا يستلزم وجود المحكوم عليه والمحكوم به
لا يستلزم وجود الحكم من اجله بل انما يستلزم العلم بجملة الحكم وقدم الله العلم لا ينافي حدوث
المعلوم فتدبر الا ان تكون اشعرياً فلا تكون خصماً لاهل هذا القول بانفرادهم بل نزاعك في اصل
الحسن والقبح وقد ذكرنا ذلك لاصحابك واظهرنا لك الحق في الباب المتقدم على هذا الباب فان في
ذلك لآيات لاولي الالباب ومما اورد ايضاً ما قيل من انه لو كان كما تقولون لكان الله عز شأنه موجباً والا
باطل فالملزوم مثله بيان ذلك ان الافعال حتى من متساوية في اقتضائها للفعل والترك وخلاف
ما تقتضيه قبيح والقبيح ممتنع عليه فيتعين خلافه وهو معنى الوجوب والجواب قد مر عليك
ونعيده ونقول ان اردت انه يتعين عليه الشيء لانه المختار عنه فمسلم ولا يجديك لانه عين الاختيار وان
اردت انه لا يتمكن الا منه ولا يقدر الا عليه فهذا غير لازم من الدليل وما لم يقم برهان على تعين قول
من هذه الاقوال بان لك البرهان على خلافها كما ظهر لك فيما سبق تعين علينا القول بعدم التعيين
وان قيل قائله فان الحق المشهور نقلاً وقولاً لا ما عداه ويختلج في فكري ان هذه الاقوال يمكن ارجاعها
الى قول واحد فيكون النزاع لفظياً ويتضح ذلك مما سبق ذكره فتذكر بجد

الباب الخامس في الملازمة بين العقل والشرع ويحتمل هذا العنوان امرين
احدهما الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم

خاص عند العقل فقد حكم عليه الشارع بذلك الحكم لتلك الجهة وكلما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة
مقتضية لذلك الحكم عند العقل ويمكن ان يكون هذا المعنى مراداً من الرواية عن امير المؤمنين عليه السلام ان العقل
شرع من داخل والشرع عقل من خارج **وثانيهما** الملازمة بين حكم العقل وتكليف الشارع
ومعناه ان كلما حكم عليه العقل بحكم من الاحكام الخمس فقد خاطب لنا الشارع من ادرك عقله ذلك
بذلك الحكم فيكتسب بالفعل المدح والثواب ويكتسب بالترك الذم واستحقاق العقاب هذا في اللزوميات و
وبعض بالمقايسة حال الاباحة والكراهة والاستحباب والرواية بهذا المعنى الصق واظهر اذا وقفت على
ذلك **فاعلم** ان كل معنى من هذين المعنيين قد اختلف العلماء فيه على قولين اما الاول
فنحن معاشر الامامية قائلون به ووافقنا على ذلك المعتزلة وانكر الاشاعرة **والمعنى الثاني**
قال به كافة المجتهدين وانكره جملة الاخباريين وتردد فيه جماعة ممن سلك الطريقة
الوسطى كصاحب الوافية واخيه صدر الدين صاحب التعليق على الوافية **وحجتنا** على الملازمة
بالمعنى الاول ان تخصيص شيء بشيء دون آخر وترجيحه عليه به محال كالتخصيص بلا مخصص والترجيح
بلا مرجح بل يرجع اليه عند التحقيق وهذه المسئلة واضحة عند اهلها محررة في محلها
فليرجع اليه من كان منها في شك فعلى هذا لا بد ان يكون حكم الشارع على شيء بالوجوب
وعلى آخر بالحرمة وعلى غيرهما بغيرهما مسبباً عن جهة مقتضية له تامة الاقتضاء وكان
حكم العقل كذلك وعلى تقدير وحدتهما في جهة الحكم اللازم لها المستحيل تخلفه عنها كيف يتصور
تحقق حكم احدهما وحده بدون الآخر وهذا واضح بحمد الله ولكن لما جعل الله بين العقول وبين
وصولها حجاباً مستوراً ولم يؤتها من العلم الا شيئاً قليلاً يسيراً كان لها في معرفة جهات حكمها
على الافعال احوال منها ان يدرك العقل الجهة المخصوصة المقتضية للحكم المخصوص ادراكاً
تاماً مستقلاً فيه بنفسه بلا واسطة الشرع اصلاً اما بالضرورة او بالنظر ومنها ان يتعرف
ذلك من لسان الشرع ناصاً على علة الحكم اولاً ومنها اجتماع الامرين على الحكم والتايد منهما
بتاكد باللاحق ومنها عدم استقلاله فيه مع عدم سماعه من الشرع ولكن يعلم ان للفعل

الكذائي عند الشرع

الكذائي عند الشرع والعقل حكماً واحداً لجهة واحدة فايهما ظهر له دل على الآخر ضرورة دلالة تحقق
الملازم على تحقق الآخر **تنبيه** اعلم انا وان قلنا بالتلازم بين العقل والشرع الا
ان ههنا دقيقة يستلزم الجهل بها عدم الفوز به وهي انه ليس كلما وصل الينا حكم من الشارع و
به نعلم ان لهذا الحكم جهة واقعية مقتضية له في الواقع وفي نفس الامر لا على قاعدة التصويب هذا
في الحكم الواقعي وان اريد الحكم الظاهري فلا يختص الاستثناء بها وذلك لظنية الطريق غالباً
ونتيجة كل طريق بحسبه ولا نمهما بحسبها ان علماً فعلم وان ظناً فظن وكذلك العقل فانه
ليس كلما يدركه العقل ويخيله علة فهو في الواقع علة تامة وذلك لانه لا شك ان بعض
الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم وفيه جهة اخرى مقتضية لغيره والعقل
ادرك احدهما وانت قد عرفت ان المدار على الوجوه والاعتبارات ودايرة ذلك متسعة
كتغير الزمان وخصوص المكان واختلاف الاشخاص بل واختلاف حال شخص واحد ونحو
ذلك من انحاء بل من الواقع كونه جزءاً متمماً للعلة التامة فاذا حكم العقل على شيء بحكم به
من جهة تقتضيه ولكن لم يحط علماً بالخصوصيات والموانع فكيف يتصور تصديقه مع جواز
غفلته عن ذلك نعم اذا احاط العقل بالعلة التامة بجميع وجوهها وجهاتها وخصوصياتها
فحكم بما اقتضته فحكم بصدقه ونصدقه ولعل قليلاً من الاحكام يكون كذلك اذ اكثرها
مما لا سبيل للعقول الى الاحاطة بجميع اجزاء عللها فعلى هذا يمكن ان يكون شيء عند عقولنا
حسناً وفي الواقع قبيح وكذلك العكس وما ذلك الا لكون ما يظنه علة ليس علة تامة وما ذكرنا
في الحقيقة خارج عن المسئلة لانه ظن والظن ليس بحكم عقلي لكن الغرض من ذلك
التحذير والتثبت بمخافة الشرع في القطع والتوهم في دعوى حصول العلم فان طريق العلم عزيز
والاهتداء اليه اعز **حجة النافين** هي ان العقل وان حكمنا بالملازمة بين حكمه
وحكم الشارع اذ اوامر الشارع ونواهيه ليست منوطة بالاغراض والمصالح لان الغرض
يستلزم النقص والله منزه عنه وحجتهم هذه تستلزم مفاسد كثيرة منها انه لو كان

هذه حجة النافين للملازمة

الامر على ما قالوا لكان الله جل وعلا لاغيا في فعله لاهيا في صنعه فان العابث ليس الا من لم يقصد بفعله غرضا وان
اتفق انه ترتب عليه غرض مع انهم لا يرضون ذلك لانفسهم بحيث لو صدر من احد فعل بلا قصد
نسبوه الى السفه ويلزمهم ان لا يكون البارى محسنا الى العباد ولا متفضلا عليهم اذ لم يقصد مصالحهم
واغراضهم بل ولا كريما ولا جوادا ولا راحما وهذا كله مناف لبديهة العقل وللكتاب العزيز قال الله تعالى
وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا
ان كنا فاعلين وقوله حاكيا عن المؤمنين ربنا ما خلقت هذا باطلا الى غير ذلك من الايات ويلزمهم
ان يكون جميع المنافع المترتبة على الاشياء غير مقصودة كالبصر للعين والسمع للاذن والشم
للانف واللسان للقول واليد للفعل والرجل للمشي والجوف للغذاء وامثال ذلك ويلزمهم من ذلك
ابطال النبوات راسا اذ يمكن ان يكون المعجزة غير معللة بالغرض ومن جملة الايات الشاهدة لنا الخاطبة لهم
قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقوله لعن الذين كفروا الى قوله بما عصوا
والايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى ونسب بعض متأخريهم علما نقل عنه هذا القول الى الحكماء و
هو سوء جهل او فرية متجاهل فان الحكماء انما نفوا عنه الغرض المستلزم لنقصه لا مطلق الغرض وما
ادعوه من ان كل غرض يستلزم ذلك فهو غلط فاحش وغش قبيح لان الغرض ان عاد اليه بان يكون محتاجا
اليه لجلب نفع او دفع ضرر او لميل فيما امر او نفرة عما نهى او غير ذلك مما فيه شائبة الاحتياج
لزم النقص وقد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكان الله غنيا عن العالمين واما اذا كان الغرض ايصال النفع
الى العباد ودفع الضرر عنهم فهذا تمام اللطف ومقتضى الكمال في النفس وبعض رام ابطال ما اخترناه بوجه اخر وهو
انا وان قلنا بتحسين العقل وتقبيحه الا ان العقل كثير الخطأ فانا نرى اختلاف العقلاء اختلافا شديدا بلغوا
فرقا شتى اختلفت عقائدهم وتشتت اقوالهم وانتشرت اراؤهم في الاصول والفروع والضروريات
والنظريات حتى ان الشخص الواحد تراه يتلون عقله ويختلف رايه فاذا كانت العقول بهذه المثابة

كيف يجوز التعويل عليها في اثبات احكام الشرع المنزه عن التغيير والتبديل والجواب اولا ان كلامكم هذا
تعويل على ما لا يجوز التعويل عليه وثانيا انكم لا شك ان لكم عقيدة من العقائد اخترتموها على ما
عداها ورجحتموها على ما سواها فيما احتججتم على من عداكم وبما استنهضتم على من سواكم وان
لم يكن لكم عقيدة او كانت ولكن بهذا الكلام تركتم جميع العقائد واهملتم جميع الملل وهجرتم
الاديان باسرها فما برهانكم على ان الحق عدم التدين بدين منها والحق ان قول هذا البعض
سفسطة شأن اهلها القول بان العقل يكذب والحس يكذب وما هذا الا مكابرة
محضة للضرورة والوجدان وحل الشبهة ان البصيرة بالنظر الى مدركاتها كالبصر بالنظر
الى مبصراته فكما ان البصر يعرض له علل يختل بها احساسه كذلك يعرض للبصيرة
افة يختل بها ادراكها فاذا سلم البصر مما يخل بابصاره واجتمعت له شرائط احساسه فلا
شك في حصول اليقين بما يراه رأي العين وكذلك البصيرة اذا سلمت من عللها واستعملت طرق
العلم لها وخلت من الغشاوة والعصبية وتقليد الاباء او الكبراء والاستاذ واتباع الاباء و
الاهواء والميل الى حضوض النفس وسبق الشبهة واجتمعت شرائط الانتاج في كيفية الاقيسة
واعطت النظر حقه في موادها فلا شك ولا شبهة في وصولها الى مرادها ومطلوبها
بالضرورة فمن هذا يجب على طالب الحق ان يصفي ذات نفسه ويجليها من ابخرة ويكون في
ابتغاء مرضاة ربه وطلب الحق من الحق وان لا يعتمد في دينه على الخلق فاذا كان هكذا
كان ممن عناه الله بقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومن وفى لله كان الله
بالوفاء له اجدر واعلم ان بعض متأخري المتأخرين اعني به شيخ مشايخنا الشيخ
الحبيب الماهر ضجيع الشهداء في الحائر قدس الله نفسه وطيب رمسه حاول فيما حكمت
به العقول بين الفروع والاصول فقال ان العقل انما يحكم بالاصول فقط دون الفروع و
استند في ذلك الى ما يدل على عدم جواز الاخذ بالراي وما يدل على ذم القياس والاجتهاد
والامر بالرد الى اهل البيت صلوات الله عليهم وليت شعري ما الذي عناه واراده

فان اراد منع اصل التحسين والتقبيح وحاشاه ان يريد نحوا احتجاج بالظن في مقابلة اليقين

فان كثيرا من الفروع يقينية احكامها وقد سبق منا لك اعدادها واقسامها وان اراد ان

العقل وان حكم الا انه لا يلزم من حكمه ان الله حاكم بذلك الحكم بالمعنى الذي نحن فيه فقد تبين التلازم

بيانا لا يرد وظهر ظهورا لا يمكن ان ينكر وان اراد ان العقل وان حكم ولزم حكم الشارع لكن لا يلزم

من ذلك تكليف الشارع للعباد ومواخذتهم بمجرد ما وصلت اليه عقولهم فسيظهر لك حالها في

المسئلة الاتية على ان ادلته مقتضاها جواز العمل بالظن والاجتهاد لا غير مع ان البراهين

الدالة على حجية العقل من الايات والاخبار وغيرها لا يكاد تحصى وعلى تقدير المعارضة فاين

المعادلة والا فالادلة العقلية لا تقبل التخصيص تعميما ولا تاتي بالتقييد اطلاقها واما الاستناد

الى اضطراب العقول فقد عرفت ما فيه ويمكن ان يوجه كلامه ارتفع في اعلى عليين مقامه ان

غالب الفروع لا حظ للعقل بوجه من وجوه ادراك جهات احكامها وغيرنا الغالب عليه ان يبلغ

لا الظن والتخمين ودورانه مدار الدوران او التحسين فان كان ثمة احكام يحيط بها علما

ويستقل باستنباط اسرارها جزما فتغالبها من الضروريات التي ليست محل بحث لاحد في مثل

هذه المقامات والقطعي من احكامه النظرية ان فرض وقوعه وسلم وجوده فهو عدد

قليل لا يدركه الا القليل وهولاء لا يدركونه الا اذا كانوا على حالة هو في جنب حال الانام

نادر قليل فهو العنقاء او اخوها فاذا كان الامر بهذه المثابة حق لذوي الالباب الجم العقول

الطامحة وسد هذا الباب فان قلت لا بد لك من الاستثناء قلت نعم ولكن ذلك الذي

الي ما نطقت به لسان الحال والتحقيق ان هذا السؤال وما قبله لا يبطل اصل المسئلة

لان الحاصل تعرض العقول وعدم الاطمئنان بحكمها لكثرة خطاها وقلة صوابها بحيث

لا يعرف المصيب منها من المخطي وهذا لا يخل بالمسئلة لان حاصلها ان جهة الحكم الواقعية

لو استقل بمعرفتها عقل من العقول وانكشف له وان لم يتميز عندنا بانه عقل زيد او عقل عمرو

لكان ذلك الانكشاف للعقل كاشفا عن حكم الشارع بعين ذلك الحكم على ان ههنا ميزانا

كصورة

يتعرف به الصواب من الخطا وهي ما عرفت من مراعاة ومناف البحث وشرايط النظر وغير ذلك مما مر عليك

تفصيله فتدبر واما المسئلة الثالثة التي هي التلازم بين الحكم والتكليف فحجتنا حكم العقل بطاعة

العبد لمولاه اذا عمل على وفق ما علمه وتيقنه من حاله من الافعال والتروك ومعصيته في خلافه

ولم يتوقفوا في هذا الحكم ولم يعلقوه علما اذا احصل له العلم من خصوص قول سيده وحكم

بتحقق منه جزاء طاعته ويستوجب العقاب على معصيته وهذا هو معنى التكليف لانه

لا يزيد على ذلك فظهر ان حكم العقل يصح الاكتفاء به عن ورود الخطاب ونزول الكتاب فما

ظهر له ظهورا بينا جليا خاليا من شائبة الشك والارتياب بل لقائل ان يقول ان الاحكام

العقلية دليل على تحقق الخطابات الشرعية ويتالف في ذلك قياس هكذا هذا الشي مشتمل

على علة وجوبه وكل ما كان كذلك فقد بوبر من الشارع بوجوبه فيكون ذلك الشي واجب شرعي

اما الصغرى فلفرضها واما الكبرى فللادلة السمعية الدالة عليها من ان الله علم النبي

علم ما كان وما يكون وعلم النبي ص جميع ذلك اهل بيته فهو محفوظ عندهم كما قال الله تع

وكل شي احصيناه في امام مبين ولكن ائمة الجور حرمونا من امامنا واحكامنا ويما يوسك

في المسئلة ويقربك اليها ان الشهادات واخبار الاحاد والاستصحاب واشباه ذلك

من الظنون والامارات قد كلف الله بها واثاب عليها واوعد بالعقاب من ترك العمل

بها فكيف لا يجعل البراهين القاطعة والشواهد اللامعة بهذه المنزلة بل هي ارفع

من ذلك واعلى من حق بها واولى ومن ادلة المسئلة الايات التي تدل على ذم من لا

يرجع الى العقل ولا يحكمه ولا يتبعه وهي مطلقة ظاهرة في انه في ذاته يجب اتباعه لا في

خصوص مسائل الاصول كما لا يخفى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها والاخبار

ايضا صريحة منها ما روي في الكافي عن محمد بن الحسن ينتهي الى محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع

قال لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي ما خلقت

خلقا احسن منك اياك امر واياك انهى واياك اثيب واياك اعاقب

بعض المسائل

في خبر آخر بك آخذ وبك أعطي وهو صريح في المطلوب وفي خبر آخر انما يداق الله الناس في
الحساب يوم القيمة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا وفي خبر آخر ان الثواب على قدر العقل
وفي خبر آخر اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فانما يجازى بعقله وفي
خبر هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة
فالانبياء والرسل والائمة واما الباطنة فالعقول وفيه اشارة وارشاد الى انها
على حد غيرها في تبليغ الاحكام وانها هادية اليها بنفسها ومثل هذا من الاخبار
كثير ومن مجموعها ايضا تظهر دلالته واضحة على ما قلناه فتامل **حجة الخصم**
شيئان عقلي ونقلي فالاول هو ان الافعال الحسنة موجبة لملكات محمودة وهي المقربة
اليه في الحقيقة والافعال القبيحة موجبة لملكات رذيلة هي المبعدة عنه وهذا القرب
والبعد هما روح الثواب والعقاب وليس الثواب جزاء بغيره واحسانا من العبد الى ربه تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا ولا العقاب انتقاما وتشفيا بل كما قال الله سبحانه في كتابه
العزيز ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وانما هي اعمالنا ترد عليها وترد
علينا وترد الينا فيلزم من ذلك ان يحصل للمحسن الى نفسه والمسيء الذين حصلت الملكة
لهما قرب وبعد مع قطع النظر عن التكليف الشرعي وايضا في كلام الله سبحانه وكلام
رسوله ص والائمة ع ما يدل على ذلك فمن ذلك ما يدل على ان بعض اعمال الكفار
تنفعهم لولا الجهة المقتضية لبطلانها قال الله تع وقدمنا الى ما عملوا من عمل
فجعلناه هباء منثورا فان الاية دالة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا ذلك
الحبط وقال سبحانه تع والذين كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم فانها على الظاهر شاملة
للكافر الذي لم يومن قط وفي بعض الاخبار ان الحج عن المخالف ينفعه وان العدالة والسخاوة
تنفعان الكافر فان لم يرض احد بتسمية احد ما يترتب على اعماله ثوابا وبالقرب
فلا مضايقة في ذلك اذ الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اثرا لولا المانع لكان مقتضيا

ذلك الاثر حصول درجة في الجنة ومعه يكون تخفيفا للعذاب في النار وهذا حال الافعال
من حيث الاثار الواصلة الى من فعلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونهم بذلك
مطيعين لمولاهم ام عاصين وبعد ذلك نقول ان اطاعة الله من حيث كونها اطاعة
للمنعم امر حسن وفعل واجب عند العقل يحصل بها القرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل
والترك الذين بهما الاطاعة حتى لو فرضنا انه سبحانه قد امرنا بقبيح او نهانا
عن حسن لكان امتثال تكليفه من حيث هو طاعة للمنعم واجبا ومقربا اليه
وكذا مخالفته معصية محرمة عند العقل ويحصل من اجلها البعد ويترتب على
الطاعة بمقتضى وعده الثواب وعلى المخالفة بمقتضى وعيده العقاب الا ترى الى
ائمة الجور ومن يليهم من اتباعهم يقربون من اطاعهم ويكرمونه لطاعته لهم
وان كان ما اطاعهم به امرا مذموما وفعلا قبيحا كقتل النفوس ونهب الاموال
وغير ذلك مما هو افضح واشنع واذا وقفت على ذلك ظهر لك ان ههنا
اثرين مترتبين على امرين متغايرين في المفهوم غير متساويين في المصداق
بحيث يجمعهما مادة ويفترقان في مادتين وح لا يلزم من حصول احد الاثرين حصول
الاخر لما عرفت من عدم الملازمة بين المؤثرين وليس المقصود دفع الاثر بالمرة
حتى يعترض بان فعل من فعل معروفا او هدى ضالا او وصل اليه جزاء فعله في العاجل
او في الاجل بل المقصود دفع اثر خاص وهو اثر الاطاعة من حيث هي هي كائنا ما كان
ما حصلت به فنقول وصول الثواب موقوف على حصول الاطاعة وحصول الاطاعة
موقوف على التكليف والتكليف موقوف على التبليغ بان يتحقق الامر والنهي وحيث
لا تبليغ فلا تكليف في الخارج واذا لم يكن ثمة تكليف لم تتصور طاعة
واذا لم تتصور طاعة لم تتصور جزاؤها فيحصل المطلوب الذي هو دفع الثواب والعقاب
ثم قال الخصم وبطريق آخر نستدل على المسئلة ونقول ان الحكم الشرعي

الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ونحو ذلك ليس الا طلب الشارع فعلا كان ما طلبه او تركا
تتحقق الطالبية والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجوه الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب
معتبرة في تحقق حقيقة الحكم وماهيته وليس مجرد علم الشارع بحسن فعل او قبحه
حكما شرعيا وكذا ليس مجرد ارادة الفعل من المكلف او تركه وكذا ليس مجرد رضاه بالفعل
ومقته لآخر حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان اليه قول النبي
ان صل او صم حتى ان اخبار الشارع بان هذا واجب وحرام بل امره ونهيه قبل بلوغه
ليس حكما فعليا هذا تكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بهما خطابا بالقوة
اذ لا يترتب عليها اثرها الا اذا تحقق الخطاب في الخارج وبرز من القوة الى
الفعل فان اردت بقولكم ان كلما حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع
عليه بحكم مماثل له انه عالم بان هذا الشيء بحاله لو نقل الى المكلف الامر به او النهي
كان مع الامتثال مستحقا للثواب ومع عدمه مستحقا للعقاب فان اردت ان الفعل
مرضي عنه والترك ممقوت له واخبر الرسول ص اهل بيته بالحكم او قال لهم قولوا
للناس افعلوا كذا واتركوا كذا بشرط المصلحة ومع عدمها فلا تقولوا لهم واتفق
انهم لم يقولوا لعدم الشرط وقالوا لاهل عصرهم او لاهل مصرهم او بعض هؤلاء ولم يصل
الينا في اهل الامصار والاعصار فجميع ذلك نسلمه ولا نمنعه ولكن لا يترتب الثواب والعقاب
وان اردتم انه بذلك يكون المخاطب طالبا للفعل والترك بحيث يصير التكليف محققا
في الخارج وصرنا مكلفين بحيث تكون العقول رسلا من الله في تبليغ اوامره
ونواهيه فانا نمنعه ولا نسلمه فان قلت انه من حصل له الجزم القاطع الثابت المطابق
بان هذا الفعل المعلوم بشرائطه المعلومة هو الذي يامر به وينهى عنه وانه مرضي
له او ممقوت له او انه امر به ولكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا شك
انه يجوز له ان يتعبد الله بما وصل اليه علمه فيرجو بذلك الثواب ويخاف العقاب

ولا يعد العقاب

والعقاب العقاب فيما فحينئذ يجوز له الافتاء بان هذا واجب كما جاز نفسه العمل بقصد الوجوب وهذا
هو المطلوب قلت ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه حصول الوجوب الشرعي
والحرمة الشرعية وغيرهما من قول المعصوم او فعله او تقريره لا مطلق الحصول من اي طريق
يكون وقس على ذلك حال الفتوى الا ترى انا لو رأينا المعصوم ع في المنام وقلنا بانه هو
للاحاديث الدالة على هذا فامرنا بشيء او نهانا عنه لم يصل الينا حكمه في اليقظة لكان
جواز العمل والافتاء به محل نظر وتامل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب لو فعل او ترك
بقصد التقرب او افتى باحدهما نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان يترتب على الفعل اذا علم
حسنه الشرعي من هذه الجهة القرب ويترتب عليه اذا علم قبحه كذلك البعد لا بعنوان
الثواب والعقاب بل الا هذا القرب وذلك البعد لانا نقول على تقدير التسليم ليس كلما يترتب
عليه الثواب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر في الحكم الشرعي كما مر ان يترتب عليه احد
الامرين المذكورين من جهة الاطاعة والمخالفة لولا المانع من الاحباط في جانب الثواب
والشفاعة والعفو في جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد من الشرع من حكم
ما لم يصل الينا حكمه وسيجيء الكلام فيه تذنيب وبقي للخصم متمسك وهو عدة امور عقلية
منها ان ما عليها عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل بعد
اللطف قبيح فلا يسوغ العقاب على ما لم يرد فيه نص من الشرع لعدم اللطف فيه ومنها ما ثبت
بالمعقول الصحيح والروايات الصريحة من عدم خلو الزمان من معصوم ليعرف الناس ما يحتاجون
اليه ومنها ان اهل الفترة واشباههم معذورون وان تكليفهم يكون يوم الحشر ومنها ان
العقل يحكم بانه يبعد من الله تع وكول بعض احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة
اختلافها في الادراكات والاحكام من غير انضباطه بنص صريح فان ذلك يوجب الاختلاف والنزاع
المقصود دفعه بارسال الرسل ونصب الاوصياء ع فكيف يدعوهم الى ما لا يرتفع والجواب
اما عن المستند الاول فقد مر ما فيه العنية والهداية والكفاية ولحاصلان قول الخصم ان الا طاعة

بلغ مقابلة

موقوفه على التكليف وهو موقوف على التبليغ فان اراد بالتكليف ارادة المكلف شيئاً من المكلف
مطلقاً سواء كان علم المكلف بهذه الارادة ناشئاً عن لفظ صدر من المكلف الى الرسل وهم بلغوا ذلك
او ان المكلف عرف هذه الارادة من نفسه من دون واسطة الرسل واوصيائهم وانما عرفها
بالبرهان اليقيني الذى هو ادل على الارادة من اللفظ المعلوم انه قل ما يستفاد منه العلم منفياً
توقفه على التبليغ لما عرفت من حصولها فى الشق الثاني من دون تبليغ وانما اراد به اللفظ الصريح
منفيا توقف الارادة عليه ومما يدلك على ذلك ان مولى سار معه عبده ونزل المولى عن فرسه
وعبده واقف عنده ولم يقل المولى للعبد خذ الفرس لفرسي وتكا لها وادبطها واتفق
العبد لم ياخذها ولم يقرب اليها وتركها وذهبت وهو يراها واتى اليها اللصوص واخذوها
وجميع ما عليها وقد كان انفس الاشياء وبعد ان قضى المولى مآربه اتى الى العبد وقال
اين الفرس فقال ذهبت وقلت ورأيت اللصوص قد اخذوها وما عليها وقال له مولاه
كيف تركتها وانت تعلم انها لي وتركتني راجلاً فى هذه البرية مع بعد المسافة الم تعلم انى انما
اصحبك واصطحبتك معي لحوائجي ومطالبي وما اشتريتك ولا اعطيت عوضك الدراهم
والدنانير الكثيرة الا لهذا وامثاله فكيف لا تقضي حوائجي مع علمك بها واخذ فى ضربه وتاديبه
فقال له العبد لا حجة لك يا مولاي علي بمجرد العلم بحوائجك من دون ان تطلب وتنطق
وتقول يا فلان خذ كذا وافعل كذا وتناول كذا وانما كنت متيقناً مما تريد مني
وضربك لي ظلم لاني لست بعاص وكيف اكون عاصياً ولم يتحرك لسانك ولم تنطق لسانك
بواحد من الحوائج التي علمت وتيقنت انك تريدها مني فيا ايها السامع لهذا المثال ولعلك
غني عن سماعه بما تراه من نفسك وما ضنك بالعقلاء بمقتضى وجدانك وحدسك
هل في حسن ما فعله المولى من عبده او قبح ما صنعه العبد من نفسه كلا لا تنقل او شبهه
تقبل ونزيدك بياناً ان اللفظ مرآة يرى السامع مراد المتكلم منتقشاً فيها فيعمل بمقتضى
ما انكشف له فلو ان عبداً علم مراد سيده بمرآة بصيرته التي هي اراء الغير بل اجلى ولم يعمل بمقتضى

مثال

ذلك معتذراً بان ذلك بمجرده لا يوجب شيئاً لما ذلك له العقلاء ايها العبد الابق والرق الفاسق اما
امتحنك واصلفك المريكفيك فى بيان تكليفه لك علمك بمراده ومعرفتك بما ديه وايّ حاجة
لك الى حركة لسانه مع ظهور ما بيّنه فى ضميره وجنانه فتذلك نفسك بالاعتراف والتقصير لمولاك
عن هذا الذنب الفاحش والعنا ما لعظيم وبهذا الكلام يظهر لك فساد الطريق الثاني من هذه الحجة
فان ما حققه ههنا بذلك يظهر لك انه خلاف التحقيق سيما فالدس انا لو رأينا المعصوم
ع فى المنام وقلنا له الخ فانه لا يخفى على احد انه ان قامت البراهين العقلية قياماً ظاهراً
او حكمت الادلة الشرعية حكماً جلياً على ان رؤيته فى المنام كرؤيته فى اليقظة فى الاستباح
واخذ الاحكام فلا وجه للتأمل ح فى جواز العمل بذلك والافتاء به بل ليس هذا من باب
الافتاء الا على التجوز والاختلاف بين اليقظة وبينهما فى العلم والظن عن محل بالاحتجاج
بهما كالسماع من المعصوم ومن الراوي عنه واعتبارهما على حد سواء على فرض
شمول الادلة للامرين معاً فحج يكون من رأى المعصوم ع فى منامه كمن سمع من
الراوى عنه واعتبارهما على حد سواء وان لم تقم الادله فى ذلك ولم تنهض حجة
عليه فالمعارضة بذلك فيما مع الفارق ومن جملة المواضع المنصوص فيهما ما قاله من انه لا يقام حصول الحوائج الا ان قال الا
انا نقول ان التعبد بذلك محل نظر وقد مر عليك انه لا وجه للنظر مع الجزم المذكور والعجب من
ذلك انه قال لا يبعد ان نقول يترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب او افتى باحدهما
فتدبر يظهر لك وهنه فان فيه اولاً ما عرفت وثانياً على تقدير تسليم ما ادعاه يصح التعبد
لانه يكفي فيه صحة قصد القرب وهذا حاصل بلا شبهة والجواب عن مسئلة اللطف السؤال
عن معناه فان اردتم به ما لا يتم الحجة الا على احد الامرين منعنا الصغرى المطوية فى الدليل و
سند المنع ما عرفت وان اردتم به ما لا تتم الحجة على المكلف الا به سلمناها وانكرنا كلية
الكبرى لان حسن المكلف تكليفاً حد انما يتوقف على تمام الحجة عليه مطلقاً سواء كان
ذلك خاصاً به او عاماً لكل المكلفين وان لم يخاطبه لا اذا ولا ذلك بان تفوه بما يؤثر

جواب عن مسئلة اللطف

قربًا الى الطاعة وبعدًا عن المعصية مطلقًا وان تمت بدونه الحجة بان يكون موضحًا او مؤكدًا منعنا
الكبرى ايضًا فان اللطف بهذا المعنى ليس بواجب وذلك ظاهر عند الله تع فان مراتبه لا تقف على
حصر ومن جملتها ان يكون بكل بلاد معصوم كما كان ذلك في كل زمان ونحو ذلك مما لا شبهة
في فساد القول بوجوبه اذا عرفت ذلك فافهم اطلاق القول بوجوب اللطف وتنزله على الوجه الصحيح
والجواب عن شبهة عدم خلو الزمان من المعصوم لتعريف الناس ما يحتاجون انه يعرفهم ما يحتاجون
الى معرفته واما ما يستقل به العقل فمعرفته حاصلة وتعريفه لهم تحصيل الحاصل نعم
يحصل من بيانه التأييد والتأكيد ولا منافاة بين ما نقوله وبين ما استند الخصم اليه الا
على احد وجهين احدهما ان ندعي ان العقل قد استقل بجميع الاحكام فليس من حكم لم يعرف و ثانيهما
ان يدعي الخصم فيما استند اليه انه دال على ان الناس لم يعرف احد منهم شيئًا من تلك الاحكام وكلاهما
لا يدعي على صاحبه ذلك فحينئذ لا حجة له بما استند اليه والجواب عن شبهة القول بان ما تقولونه
مناف لما دل على ان هؤلاء اهل الفترة واشباههم معذورون وان تكليفهم يكون يوم الحشر انا لا نسلم
شمول دلالته لما حكمت به عقولهم استقلالًا نعم هم معذورون فيما لا علم لهم به مع عدم تقصيرهم في
ويدلك على ذلك الحديث النبوي الذي اشتمل على ما دفع عن الامة ومنه ما لا يعلمون فتامل
وهذا هو المحتاج الى التكليف الثاني في الحشر وان سلم الشمول فهو من باب العفو والتفضل وهذا
لا ينافي الاستحقاق والجواب عن الشبهة القائلة بانه يبعد من الله وكول بعض احكامه الخ اما
اولًا فنعلى تقدير تماميها وتسليمها تسليمها لا تشمل ما لا يختلف العقول فيه وثانيا انه لو سلمنا
ان لا يعول عليها في الاصول لان المدارك شديدة الاختلاف فيها وهذه مسئلة عقلية لا تقبل التخصيص
ثالثًا ان الاختلاف والنزاع لا يرتفع بعد التكليف بالعقل فان الخلاف متحقق مع ورود الشرع
فورود الشرع لا يرفع والحاصل ان العقل لا يرفع الخلاف في العقل والشرع والشرع لا يرفع الخلاف
في الشرع واحدهما لا يرفع الخلاف في الاخر ولكن ذوو البصيرة واولو الالباب اذا سلكوا جادة المناظرة
واتوا باداب البحث وشرائطه وراعوا ما يراعيه طالب الحق لصاحبه لا تكاد ترى بينهم من الخلاف شيئًا ومن

ومن لم يدع ما وصفناه لا اعتداد بخلافه وما احسن من قال «ان الحق لا يخفى على ذي بصيرة
وان هو لم يعدم خلاف معاند» واما احتجاج الخصم من نفي التعذيب فالمراد ان الكتاب والسنة اما الاول فقوله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال ووجه ذلك ان الاية ظاهرة في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة
الرسل فلا وجوب ولا تحريم ولا غيرهما من الاحكام الشرعية والوضعية الا وهو مستفاد من الرسول صلعم وليس
المراد افادة حصول التعذيب بعد البعثة وقبل تبليغ المبعوث بل المراد انه لا عذاب الا بعد البيان
والتبليغ ويدخل في هذا العموم ما حكم عليه العقل فلا تاثير لحكمه لنفي التعذيب فلا يسوغ لاحد ان يحكم
على الواجب العقلي مثلًا بانه واجب شرعًا وكذا باقي الاحكام ولكن بعد ان اخبر الله بنفي التعذيب تبين
ان الاشياء مباحة واستشهر سوال اعلى نفسه وقال فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه
الله الا بعد بيان الرسول وتحقيق جواز ذلك وامكانه ان مرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد
ولا يجب خروج كلها بالقوة والذهن الى الفعل والخارج فبمقتضى هذه الاية لا يستحق العقاب ولا
يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول صلعم ووجوب ما حكم العقل بوجوبه وحرمة ما حكم عليه
بالحرمة ليتعاضد العقل والنقل وتتم الحجة وتبلغ الى حد الكمال فعند هذا يعاقب المكلف واذا كان
عقابه بمجرد حكم العقل احسانًا وعدلًا لا جور فيه وما ذلك الا تفضل ولطف منه سبحانه فتثبت ان
الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما عدم ترتب العقاب على فعل احدهما وترك
الاخر قلت ان الواجب الشرعي مثلًا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي العقاب
لا يكون هذا التجويز فلا يكون حينئذ الا الواجب العقلي فقط ويوضح لك ذلك ما عرفت سابقًا من ان
الواجب الشرعي هو ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو معصية
ونفى اللطف وقد مر ان اخبار الله تع بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون ثمة الطاعة والمخالفة
ولا وجوب ولا حرمة فحينئذ تبين انتقاض غرض الخاكم بهذه المسئلة لان غرضه ان ينفي مجرد
حكم العقل بان ما حكم عليه العقل بوجوبه يجب شرعًا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله لعوقب
عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل في ترك بعض الواجبات في المرة الثالثة وبما يقتضيه

وللحجة الخصم من النقل

عند الله في الآخرة فتح باب الله انه لا يعذب ولا يعاقب لا صحة لهذه الفتوى وتدقيقا الغرض حاصل والفتوى
صحيحة لما مر عليك من ان اهل العصمة قد قالوا كل شيء قد صدر حكمه عن النبي ص وهو محفوظ عندنا بيننا الف
قياس هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة للقضية للوجوب مثلا وكلما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء
واجب شرعي اما الصغرى فللفرض واما الكبرى فللاخبار التي اشرنا اليها ولما تطابق الحكمين فللقاعدة التي مرت عليك
والحاصل ان التعذيب موقوف على البعثة والتبليغ وقد بان ان الرسول ص بين احكام الاشياء بتمامها حتى ارش الخدش
وهذا البيان يطابق حكم العقل كما عرفت فيتصور حتى الآن في العقبا التهم الا ان تقول ان الكلام في الاية في نفي التعذيب
حتى يبين الرسول ص بيانا تفصيليا والذي قد تم على تسليمه انما هو البيان الاجمالي بالنسبة الينا فنختار القياس
الذي احد مقدمتيه ان الرسول ص حكم بكل الاحكام فقد تبرهن كله من جانب الخصم من حيث الاستدلال با
الاية على نفي الحكم الشرعي والجواب عنها من هذه الحيثية يعلم من الجواب عنها عند استدلال الاشاعرة بها
على هدم قاعدة الحسن والقبح العقليين فراجعه تجده بذلك كافيا شافيا فان بعد عن ذهنك لبعد عهدك
به او تعلق لك غرض بالتاكيد فاسمع لما نتلي عليك فنقول الجواب عنها من وجوه منها ان الكلام في السياق
في نفي العذاب الدنيوي ونفي الخاص لا يدل على نفي العام ودعوى ان المراد نفي العذاب الاخروي لا شاهد عليها ودعوى
العموم في محل المنع ومنها ان المراد نفي العذاب على ما لا تصل اليه عقولهم الا بارسال الرسل ومنها ان ذكر الرسول
من قبيل المثال كما في قول السيد لعبده ما كنت لاعذبك على فعل شيء من دون ان ياتيك مني رسول يامرك
بتركه فانا نفهم من هذا ونحوه انه لا اهانة ولا عذاب على شيء الا بعد العلم بارادة المولى ولا مدخل لكون طريق العلم
شيئا معهودا ولسانا مخصوصا فيندرج حكم العقل في طرق العلم ونكتة تخصيص الرسول ص لانه اقوى على احد
العلاقة واضحة والصارف عن الحقيقة هو معارضتها للدليل القطعي وفي الاية الشريفة توجيه اخر
ومناقشات كثيرة ذكرناها في ذلك المقام احجم ان شئت وقد تبرهن للشيخ في الجواب عن الاية وجوه من جملتها
ان الاية سيقت لدفع العقاب تفضلا وهذا لا ينافي الثبوت في المدعى اعم من ذلك وانت خبير بما مر عليك من
التحقيق ان المسئلة هي الملازمة بين حكم العقل بواحد من الاحكام الخمسة وتكليف الشارع بذلك على طبقه ووفقه
فالعموم من بان فريق حاكم بذلك بحيث متى حكم العقل بواحد منها افتى الناس بان الشارع اراده منهم

فاذا ارتفع

فاذا ارتفع العقاب اصلا وراسا فلا وجوب ولا حرمة لان الوجوب يقتضي استحقاق العقاب على الترك والحرمة
تقتضيه على الفعل والفريق الاخر حاكم بذلك اللزوم مستندا في نفي الملازمة او لرفع العقاب وهذا
المقدار يكفيه فان كان مراد الشيخ ان رفع العقاب نفي الملازمة بين حرمة العقل وحرمة الشرع
فلا شك ان ذلك يسري الى الوجوبين من حيث العقاب على الترك وان اراد به نفي اللزوم بين
الوجوبين والحرمتين فقط قلنا ذلك كاف في المطلوب الذي هو نفي دعوى الملازمة بين الكل
وايضا لا قائل بالفصل فبمعونة الاجماع المركب تتم المسئلة هذا ما يرد من ذهني القاصر الفاتر والله
هو الذي يراد من كلامه فان قيل ان المراد بالمثوبة ما يتم الفعل من حيث هو مع قطع
النظر عن الاطاعة والمخالفة قلت قد عرفت التحقيق في ذلك وانه ليس محلا لهذا النزاع عند الحاكمين
بقاعدة التحسين والتقبيح سيما من نسب النفي الى نفسه كصاحب الوافية والسيد صدر الدين في حاشيته
عليها **ولنا حجة الحكم التابع بالاخبار** فقال صاحب الوافية من الحجج اما الدالة على ذلك ما رواه
الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار
عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم
ارسل اليهم رسولا وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث والتطبيق
كما قرره هو انه دال على تفريع الامر والنهي وترتبه على الارسال والانزال وهذا خلاف ما يدل
عليه الحديث وفي الرواية وجه اخر للتطبيق وهو ان المقام يقتضي بيان ما يحتج به على العباد والامام
بين ذلك بالاجمال ثم بالتفصيل وثم للترتيب في الذكر كقولك توضأ زيد فغسل وجهه ويديه ومسح
راسه ورجليه فيكون الاحتجاج انما هو بالارسال والانزال والامر فيه والنهي فلو لم يحصل التكليف
بذلك لم يحصل الاحتجاج به كما يدل عليه المقام ويفهم منه ويقرب بما عداه من الارادة كما في كثير من
نظايره فلا يكون الترتيب حقيقيا لفظيا والجواب عن ذلك كله انما تقولون لا يدل عليه ظاهر الحديث
وذلك ظاهر وخلاف الظاهر لا يحمل عليه الا مع القرينة ولا قرينة حالية ولا مقالية فنقول الانصاف
والتعريف على ظاهرهما لا ينحصران فيما اذا كانا بوساطة الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل

اعطاء التعريف من الله سبحانه وحتى يكون كله مما اتاهم في الحديث معنيا بها بقرينة ثم ما يستقل فيه العقل دون ما لم يحصل
الا من الشرع ولا اقل من الشمول للامرين لا الاختصاص بالثاني وعلى ما قلنا يكون الارسال مؤكدا لما استفيد من
العقل ومفيدا لما لم يستفد منه وللسيد صدر الدين ره كلام في هذا المقام قال هذا الخبر وان دل على ترتب امر على ما يستقل
فيه العقل ولكنه لا يدل على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة الشرعيين وهذا هو النافع لمن يحكم بهما من جهة
استلزام العقليين لهما انتهى وفيه نظر ظاهر لان الحديث الشريف كما دل على ترتب امر على ما يستقل فيه العقل
فقد دل ايضا على ان ذلك الامر به تنقطع حجج العباد وتتم به حجة الله عليهم ومعنى انقطاع حجتهم وتمامية حجته
بيان تقصيرهم وانه لا عذر لهم لو احتج عليهم بان يقول لهم لم فعلتم كذا مع علمكم باني مريد لتركه ولم تركتم
كذا وكذا مع علمكم اني اريد منكم فعله وحتى لو عاقبهم على ذلك بمقتضى عدله لما كان لاحد منهم عليه حجة
تسمع كيف تكون مسموعة وهم معترفون بالمخالفة لما علموه نعم لو قال قائل لا علم لي لاجل لا رسول استعلم منه
لكان مقبول العذر ومسموع الحجة فقد بان لك انه لا معنى لكلام السيد الصدر وانكاره لدلالة الحديث
على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة الشرعيين فتدبر وقال صاحب الوافية ايضا قد نقل تواتر الاخبار بانه لا تعلق
بأحد تكليف الا بعد بعثة الرسول ص ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والجواب عن الاخبار هو الجواب
عن الاية الكريمة المتقدمة ذكر من وجوهها فلا حاجة الى اعادتها وتفصيلها بل هذه الاخبار
الى هذه الوجوه اسرع من الاية اليها واقرب انظر الى قوله تع ويحيى من حي عن بينة الاية وهو نقلها
مستظهرا بها وهي اذا تأملتها تجدها عليه لا له الا ترى الى دلالتها على ان الحيوة والهلاك
عن البينة مطلقا عقلية كانت تلك البينة او نقلية قال السيد ره في هذا المقام قوله لم يتعلق
بأحد تكليف الخ نعم الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهي واما بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم
خلق القوة العاقلة ويترتب عليهما ما يستحقه فاعلهما ترتبا لازما عقليا ولكنه لا يثبت به
الوجوب الشرعي كما مر انتهى اقول بل الوجوب الشرعي ايضا من لوازم ذلك ايضا كما مر وتمسك به الخصم
ما لا شبهة فيه من انه على الله بيان ما يصلح الناس وما يفسدهم دعا منه ان كله على الله دالة على ان الله لا بيان
الا منه وهذا منا لقولكم اقول ونظيرها حار فيه ومع الغفلة عنه نقول اعطاء الله غريزة العقل بيان

منه تع

منه تع وبعض وجوه الاية نقحج هيهنا قاعد النظر وقال ايض صاحب الوافية وايضا قد ورد كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي رواه ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية فيفهم دخول غير المنصوص
في المباح وفي هذا الحديث للسيد الصدر بحث شريف وكلام ظريف ولكن لا تخلو بحثه من بحث
وكلامه من كلام فاقتضى الحال ان نهدي اليك ما فيه من طرايف التحقيق ونهديك الى ما تضمنه
مما زلت به اقدام العلم في بعض الطريق فاستمع لما نتلوه عليك وامعن النظر فيما نهديه اليك
قال السيد ره هذا الخبر اما خبر او انشاء والحكم ما لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده ان الله تعالى
ان كل شيء لم يرد فيه من الشارع منع منه فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل محظورا
لان عقولنا تعجز عن ادراك العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما مر فيكون الغرض افادة ان الاصل
براءة الذمة فيبنى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا يقال ليس في الخبر ان غاية الاطلاق الوصول بل الورود
لانا نقول قوله ع حتى يرد فيه نهي يعني يرد الحكم والا كان الكلام خاليا عن الفايدة عندنا لما مر من
ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله ص فيه حكم محفوظ عند اهل البيت ع ولكنهم لم يروا مصلحة
في اظهاره ودعوى انهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكن لم يصل الينا احتمال بعيد
بل نجزم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان فيها نص منهم لوصل الينا
والحاصل ان هيهنا اصلين احدهما صدور الحكم من الشارع لافعال المكلفين وثانيهما عدم
شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول لم يبق بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما الثاني
فزواله فرع بلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس للاحكام بالقوم لما مر ايض وعلى هذا
دلالة الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه وهذا لما
قاله من الخبر على انه خبر لا انشاء وفيه نظر من وجوه احدها ان قوله مفاده كذا وكذا الى قوله
وان كان عند العقل محظورا لان عقولنا الخ لا يخفى ان غرضه ايضاح وجه الاستناد اليه وحاصله
استناد عموم كل شيء وقد ظهر لك من الكلام الذي سبق منا في المسئلة ومن الاحتجاج في الاية الكريمة و في
الاخبار الشريفة تخصيص هذا العام وتعميم حكمه الظاهر خصوصه او تنزيله على وجه قريب واضح

ظاهر العلاقة كما عرفت فلا وجه للاستناد الى العمومات بعد تخصيصها ولا الى الظواهر بعد ظهور الصارف
عنها وثانيهما ان قوله ودعوى انهم افادوا الى ان قال الاحتمال بعيد اقول قبل الكلام عليه من هذه
الدعوى اما ان تفسر بان يكون كل معصوم او بعض المعصومين اوصل احكام الاشياء كلها
الى كل واحد من اصحابه او الى كل واحد من جملة منهم او تفسر بان وصلت جميع الاحكام من مجموعهم
المعصومين (ع) الى مجموع الاصحاب والتفسير الثاني اقرب من الاول وهو في نفسه غير بعيد
وان قلنا ببعده كالاول نقول ان الاستبعاد انما هو في الافادة منهم للاصحاب من جهات كثيرة
منها علمهم بعصابيهم ومنها عدم تحقق المحكوم عليه عندهم لا في الوصول الينا بعد وصولها الى
من قبلنا لانا لا نشك ان بعد العهد عن الائمة (ع) اشد من البعد عن مخاطبيهم ومنادليهم
وهو في كل منهما سبب تام في خفاء ما كان من ارادهم جليا وتغييره نظريا بعد ما كان ضروريا
وقلتها بعد كثرتها وردها بعد قبولها وصيرورة الحكم ظنا بعدما كان علما بل يؤول الى ان
يكون شكا بل وهما وذلك لان العلم بموت حامليه (ع) وانقراضهم وخلو الديار عنهم وهكذا
فيما كان من الامم السابقة والعادة الجارية في الشرايع الماضية بان يكون كلما بعد العهد
عن صاحب الشريعة يخفى منها جملة من آثارها واحكامها ومن هذا وما اتم بضمنه جرى حكم
الله ان لا تخلو الارض من الحجة حتى لا يأتي زمان الا وانت ترى الشرع غضا جديدا
ساطعة انواره واضحة اثاره وهذا بحمد الله واضح ظاهر فقد بان لك عدم صحة الاستناد
الى عدم وصول الاحكام بكليتها الينا واستبعاد وصولها الى من قبلنا ومن العجب جزمه بالعدم
واعجب منه استناده في ذلك الى قوله اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان فيها
نص منهم لوصل الينا لانه ظاهر الفساد اما اولا فمن جهة هذه الملازمة فانها ليست على اطلاقها
فان كثيرا من الامور التي هكذا اي عام البلوى وقد وقع فيها النص بل النصوص بل قد يتفق انها بلغت
حد التواتر ومع ذلك عرض لها عارض اما من تواطؤ ائمة الجور او بعد العهد او غير ذلك بحيث صار
التفاوت بين الحالين مفرطا فاحشا كان يحط الحكم من الضروري الى النظري ومن العلم الى الظن ومن

الظن الى

ومن الظن الى الشك والوهم ومن الاتفاق الى الخلاف او من الاتفاق على الخلاف كما في كثير من السنن المبينة كما
دلت عليه الروايات كما في الخبر عن حال صاحب العصر انه امام جديد ودين جديد الخ ومما تعرف به ذلك
ان نص الغدير كان اظهر من الشمس في رابعة النهار وقد حضره سبعون الف رجلا ونقل على ما قيل
بماية ونيف وعشرين طريقا ومع ذلك قد خفي على بعض حتى اقسم الرادي عليه ما علمه بالايمان
المغلظة انه ما افاده هذا النص ظنا فضلا عن اليقين وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول الذي
وصل اليهم ولم يصل الينا ليس كله مما تعم به البلوى وثالثا لنا نقول ههنا انهم (ع) اظهروا لاصحابهم
جميع الاحكام ولم يصل الينا بالتمام فالنزاع الحاصل بهذا حتى الحق لك ان تقول ان ذلك
احتمال بعيد بل ترقيت وقلت بل نجزم بعدمه فان قلت لعله لو قال بذلك لم تكن الرواية حجة
مستندا له بل يكون عليه لانه على هذا الفرض لم يبق شيء مطلقا حتى يتوقف عنه الى ورود حكمه
الينا وان كان وصوله وحكمه مختصا بالسابقين الذين صحبوا الائمة (ع) ومع ذلك حكم
العقل بما نعلم انه هو الوارد الى صحابهم فلا وجه للتوقف في الافتاء بان الشارع اوجب كذا او
حرم كذا وهكذا قلت مجرد وصول مطلق الاحكام الى اصحابنا من دون ان نعرف مواضعها
ونعين محالها كيف يمكن الاكتفاء به وتعيينها بالعقل لا يعرف بل يضعف للاحتجاج به ونظهر
لك مما قد علمت ان ما ادعاه من الظهور غير ظاهر وقد ادى على الثاني يعني الاشياء يكون معنى
الخبر اباحة كلما لم يرد فيه شيء من الشرع والمراد من الورود الوصول اذ لا مصداق له بغير هذا المعنى
على ما مر وتخصيص الشيء بما كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء
من الاشياء الداخلة تحت الكلي المحكوم عليه بالاباحة ولم يبلغكم النهي عنه فجميع افراده مباحة
بمقتضى ذلك العموم الذي بلغكم حتى ياتيكم المخصص تاويل بعيد لا دليل عليه لا يقال على المعنى
الذي قلت يكون رخصة منه في فعل القبيح لانه في جملة الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا
يمكن ان تكون واجبات ومحرمات ويميل النفوس الى ترك الواجبات وفعل المحرمات بل نقول الاحكام
التي خرجت من الشارع الينا انما خرجت تدريجا فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل

فان قلت

قلت

مايشاء المعقب حصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه في هذه المدة على انه يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا اتفق القياس الذي سبق ذكره اذا قلنا بان من اتفق اتى الى هذا القياس لم يصل اليه النهي ولما اذا قلنا انه ممن بلغه النهي فلا كلام لانا نقول هذا مشترك الورود لان الخاص الذي اجاز لنا العمل به الى ان يصل الينا المخصص ربما كان قبيحا وحله ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه وقبحه العقل باعتبار طاقته مع احكام كثيرة مما لا يعلمون جهة حسنه وقبحه وانما بقي في مكمن الخفاء احكام قليلة لا تصل الى معرفتها عقولهم ولا تشم منها الرخصة فيما لم يصل من الشارع الينا نهي عنه ومنع منه ولم يقبح العقل فعله نعم لو يحسن الحث والتحريص عليه لانه من قسم الشبهات فربما كان محرما في الواقع وبالخاصية بواسطة ما تقتضيه الماهية **فان قيل** ان كلما هو من النوع المنهي عنه فقد ورد الينا المنع ووصل الينا لانه اما حرام بين قد اتضح شانه وظهر النهي عنه او شبهة قد نهي عنها بقوله ع ومن ارتكب الشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كلما لم يصل الينا النهي عنه بخصوصه ولا من حيث اندراجه تحت العام الذي نهي عنه اعني الشبهة فهو مطلق يعني انه من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت في ثلاثة وفرضنا ان اثنين منها قد ورد النهي عنهما فلا يكون ما لم يرد النهي عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذي حكمت ببعده والحاصل ان الحلال قال م لم يرد حكمه من الشارع اصلا فهو منهي عنه فلا يكون قوله ع كل شيء مطلق شاملا له حتى يثبت اباحته بل يكون مراد المعصوم ع العمل بالعام حتى يأتي مخصصه **قلت** هذا الكلام مبني على ان يكون مراد المعصوم ع من قوله هلك من حيث لا يعلم انشاء لطلب الكف عن الشبهة طلبا تحريميا فنقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكبها بعد بلوغ هذا الحديث اليه او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم ارتكب المنهي عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين لانه هو الذي نهي عنه صريحا وبلغ النهي الى المكلف وخصيص الحرام البين بما نهي عنه بشخصه لا عن الامر

الكلي

٢ النبي ص

الكلي الذي اندرج هذا الشخص تحته تخصيص من غير دليل على ان المعترض يسلم في الحلال البين ان ما امر به من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك تحكم والثاني لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله ع من ارتكب الشبهة يحصل له بالمزاولة ملكة رذيلة تبعثه على ان لا يبالي بفعل المنهيات الصريحة لان لفعل المحرمات الواقعية تاثيرا في النفس وان لم تكن معروفة كما مرت الاشارة اليه نظير هذا بعض الاغذية فانها تؤدي الى بعض الامراض وان لم يشعر بها الاكل فيكون النهي المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما قال ع هلك دعا يؤدي الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة النوع المحرم في قسم الشبهة حتى انه لا يكاد من يرتكبها ينفك عن ارتكابه وهو مستلزم للهلاك فكل من الحديثين محمول على ظاهره انتهى كلامه وياتي في الباب التام من تتمة الكلام في هذا الحديث فتدبر اقول مراده من القياس ما تألف من ادراك العقل العلة التامة للاحكام كما ورد عن الائمة ع من الحكم العام بان حكم كل شيء قد صدر عن النبي ص وهو محفوظ عندنا وهيئة الشكل هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكلما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء واجب شرعي قوله لانا نقول هذا مشترك الورود الخ قد يقال لم يتبين مما ذكرت ان صاحب هذا الايراد قائل بتخصيص الرواية بالمعنى الذي ذكرت على انك لم تنسبه لاحد وانما انت استشعرت اعتراضا على نفسك فكيف يكون ذلك جوابا بالنقض وللك ان تقول هب ان الامر على ما ذكرت الا ان المذهب في العمومات البناء على هذا اللهم الا ان تقول انا لا نقول بالعمل بالعام قبل الاستقصاء في طلب المخصص على انه مع هذا الفرض يحصل النقض لان الاستقصاء عدم الوجدان ولا يلزم منه عدم الوجود فتامل قوله وحله ان المخاطبين بهذا الكلام الخ اقول التحقيق في المسئلة ان يقال ههنا صور كثيرة وهي اما ان يكون الشارع اوصل جميع احكام الاشياء التي حكم عليها العقل بالحسن والقبح او انه اوصل بعضها او انه لم يصل منه شيء من ذلك وعلى كل حال فاما ان يوصل جميع احكام ما لم يحكم العقل بها او وصل بعضها او لم يصل منه شيء من ذلك فالصور تسع حاصلة من ضرب ثلاث في ثلث وبعضها

ادع

ان يخاطب بهذا الحديث مع عدم التقصير في السعي كل مكلف مطلقا سوآء وصل اليه من الشرع شيء او لا
في الصور التسع كلها جمع بل لعله قد وقع فان لم يكن في الكل ففي الاكثر وح فالداعي الى تخصيص الخطاب
بهذا الحديث في صورة واحدة اعني الصورة الثانية من التسع فان كان الداعي هو الفرار من ارتكاب القبيح
مع الجزم بقبحه كما في الصور الست الاخيرة والفرار من العبث في الرواية كما في الصورة الاولى ومن الاغراء
بالجهل كما في الثالثة فمذهبك لا يقتضيه لان مع عدم ورود النهي فالاشياء مطلقة ولا التفات
الى العقل ولا غيره ولك ان تقلب لمذهبك وتقول ما اعترضتم به علي من انه يلزم ان يرتكب القبيح مع
الجزم بقبحه غير وارد علي لاني لا اسلم بطلان اللازم والاغراء بالجهل منتف مع اشتراط عدم التقصير
واما العبث وان كان متوجها لكنه بانفراده غير مجد وان كان الداعي مجرد دفع ذلك اللازم فهو
تاويل بعيد ولا قرينة عليه مع انك غير قائل به وان كان الداعي دليلا خارجيا فهاته حتى
نراه **فان قلت** كيف تطبيق الخبر ح على مذهبكم مع انه دال على ان ما لم يرد فيه نهي فهو مطلق
وان حكم العقل بقبحه **قلت** المراد به والله يعلم ان كل شيء مطلق حتى تعلموا حكمه من الرواية او
من غيرها من طرق العلم بر ولفظ النهي في الرواية مثال ونكتة تخصيصه بالذكر بينة غنية
عن البيان او انه مستعمل فيما يؤدي الى العلم من باب عموم المجاز والقرينة واضحة والحاصل
ان هذه الرواية على نسق الاية الشريفة وغيرها وامثالها مما ياتي من قوله ع ما حجب الله عن
العباد فهو موضوع عنهم وقوله ع رفع عن امتي كذا وكذا الى ان قال وما لا يعلمون الى غير
ذلك من الروايات فتدبر وقال السيد الصدر ره بعد ذلك واما دلالة الخبر على مدعى المصنف ره
على هذا الاحتمال فهو على هذا الحديث لم يبق شيء لم ينص عليه بحكم حتى يظهر القول بحجية ما
يستقل به العقل فائدة اقول وفيه نظر لانه على ما بين في الجواب بطريق الحل ان هذه
الرواية حكمت بالاطلاق على ما لا يصل العقول الى حكمه واما ان الاشياء التي حكم عليها
العقل قد نص عليها الشارع فلا تنهض به الرواية ويبقى من غير دليل وكان لك ان
تقول ان الرواية دال على اطلاق الاشياء وان حكم العقل بقبحها على احد الاحتمال

الاول ويدلك على ان المصنف لم يرد ذلك انه قال بعد هذا الكلام بيسير لا يكاد يوجد شيء نبذ ح
في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع ولا يخفى انه مراده بالنصوص ما يدل على احكامها
بالخاصية والا لقال ما من شيء ولم يقيده بقوله في هذه الطريقة فتدبر ومن الروايات
التي استدل بها صاحب الوافية ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره
وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون
جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان
والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة ثم قال بعد ان اتى بالحديث وهذا انما
يدل على ان الاحكام العملية يتوقف على الشرع وكانه هو الحق للنصوص المطلقة الدالة
على تعذيب الكفار بشركهم وكفرهم الشاملة لاهل الفترة وغيرهم فلو كان المعارف الفطرية
موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة انتهى وفيه
نظر لعدم دلالة هذا الخبر الشريف على ما قاله بوجه من الوجوه لان الظاهر منه ان شرط
الثواب على الافعال وان كانت مطابقة للواقع وان من اجزاء الايمان هو معرفة ولي الله و
موالاته واخذ احكام الاعمال منه فمن عمل صالحا مطابقا للواقع من غير اخذ من الامام
يكون كمن دخل البيت من غير بابه فليس له على صاحب البيت حق الاكرام ولا يدل الحديث على انه
ليس لاحد ان يحكم على عمل من الاعمال بحكم من الاحكام الا بالنص الصريح وانه لا ينفع العلم الحاصل
بغير النص حتى يتم غرضه وهو عدم صحة استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي اذ على
تقدير الصحة يصح ان يقال ان هذا الحكم الواقعي الشرعي لو عمل به عامل لما كان مستحقا
للثواب الا ان يعلمه ويعمل به من جهة ولي الله وبدلالته نعم لا يكون على هذا فايدة
في هذا الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله المكلف او يتركه طلبا للثواب
وقد ظهر ان ما لا نص فيه ليس كذلك ولعل هذا القدر كاف لدكنا قال السيد ونعم

كلام في حديث للمصنف دام ظله

ماقاله و يوضح لك قوله ع بني الاسلام على كذا و كذا فانه صريح في الشرطية وايضا ذكر الامام ع ما هو
من ضروريات الدين دليل على ما قال السيد ره وهذا ظاهر الا انه اشتمل كلامه ره على ما اداه نظره القاصر
انه خلاف الصواب و محل السؤال من كلامه نعم لا فائدة في هذا الاستنباط الخ وذلك لان معنى استنباط
الحكم الشرعي من الحكم العقلي استنباط ان الشارع امر المكلفين و نهاهم بحيث يفتي المجتهد او بقول الشارع
عليكم كذا و حرم كذا والحاصل ان العلة التامة في التكليف هو الحكم العقلي والامر الزائد على ذلك من
معرفة ولي الله و ولايته وغير ذلك شروط في صحة العمل المكلف به و بعبارة اخرى هذه الامور
وجود امقدمات وجوب كالوضوء بالنسبة الى الصلوة و شتان ما بين تخلف الثواب على العمل لفقد شرط
صحته و بين تخلفه لفقد التكليف بالعمل و يدلك على ان الحديث من المقولة الاولى بانه لا قائل
بارتفاع العقاب مع عدم المعرفة وغيرها مما ذكر معها واذا تبين لك ذلك ظهر لك ما في الفائدة
وهذا الاشتراط غير مخل بها بوجه من الوجوه فلا معنى لكلام السيد ره بنفيها نعم لو كان ما الامر
فيه لا ثواب على فعله ولا عقاب على تركه لكان لكلام وجه لكن قد عرفت ان الامر ليس كذلك لان
الحديث الشريف مسوق للتشديد في التكليف لا لاظهار العذر وافادة التخفيف هذا كله على سبيل
ارخاء العنان والا فالكلام في هذا المقام على نهج ما سبق في الايات والروايات فيكون المراد من قوله ع
ويكون جميع اعماله بدلالته ع دائر بين تخصيص الاعمال بما لا يصل عقله الى معرفة جهات احكامها
وبين تعميم دلالته ع لجميع الطرق المؤدية الى العلم بما يريد منه مولاه و بهذا ظهر لك ان
ما قاله صاحب الوافية وهذا الاخير الخ ليس له وجه اصلا نعم صحتها تتوقف على معرفة ائمة
الشرع و ليس بن لعنا وكلامنا معه في هذا واما ما قاله في اهل الفترة فليس على اطلاقه بل الحق
فيه ما قاله السيد ره من ان الظاهر على اصولنا انهم معذورون فيما لا سبيل لهم الى معرفته
او الى تحصيل وجوب معرفته واما ما دلتهم عليه عقولهم بالبديهة كوجود الصانع بل و حدانيته
فلا عذر لهم فيه ولبعض علمائنا كالسيد المرتضى والمحقق الطوسي وغيرهما قدس الله ارواحهم
كلمات فهم منها صاحب الوافية انهم غير قائلين بالملازمة بين الحكمين فيما نحن فيه وما فهمه غير بين

من كلامهم

من كلامهم فان كان ثمة شيء فهي مفهومات ركيكة واشعارات ضعيفة والمصرح بذلك من اصحابنا المجهول
لا نعرفه نعم القائلون بنفيها من العامة كثيرون منهم الفاضل الزركشي فانه مصرح بذلك في شرح
جمع الجوامع للبيضاوي ولم يصل الشرح الي ولكن نقل كلامه في هذا المقام صاحب الوافية وقال
الزركشي في نقل الاقوال و توسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع
وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية
وحكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته واستند في ذلك الى قوله تع لولا ان تصيبهم
مصيبة بما قدمت ايديهم فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى ولا يخفى ما في هذا
الاستناد لما عرفت فيما تقدم عليك بالامر به عليه ومما يدلك على حقية ما اخترناه ان
صاحب الوافية على ما ظهر النام وتشعب مسالكه في هذا المقام لم يجزم بالنفي على وجه البت
والقطع فانه استشعر اعتراضا على نفسه وقال فان قلت اذا كان الامر على ما ذكرت فلم لم يحكم
بعدم حجية هذه الطريقة على وجه البت والقطع بل جعلت حجيتها محل التامل المشعر بالشك
والترديد قلت وجه التردد مما مر ومن اخباره تع بنفي التعذيب فيما هو مذموم
ومكروه عند العقلاء منه تع للمكلف على هذا المذموم وهو قبيح و نقض للغرض و ح لا يكون
ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
و ح فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها انتهى كلامه رفع مقامه و ينتهي
الكلام منا في هذه المسئلة على هذا فتدبر

الباب السادس في شكر المنعم

بايجاب شكر المنعم ولا بد من تحقيق المسئلة من كشف موضوعها من حيث مفهومه
وبيان ما يتصف بجعلها من مصاديقها اما مفهوم الشكر فهو ما يفيد التعظيم على النعمة
مطلقا سواء كان المفيد للتعظيم فعلا او تركا والفعل اما ان يكون ثناء بان يكون ذكرا
باللسان او غير ثناء بان يكون خدمة بالاركان واعتقادا بالجنان بوصول المعروف والاحسان
منه هو المعروف من معناه واما قول صاحب الصحاح الشكر هو الثناء على المحسن بما اولاكه

كلام المصنف دام ظله

اي القطع

الباب السادس في شكر المنعم

من المعروف فغير معروف عندهم فلا بد من تأويله اما ان يراد بالثناء الذكر العام سواء كان بلسان
الحال او لسان المقال او ان يقال انه ذكر الثناء لانه الفرد الغالب من الشكر من الفرد الغالب من الشاكر
ودعوى انه خاص بالذكر اللساني بعيد جدا وابعد منه دعوى شمول الثناء لكل ما يفيد التعظيم
واما بيان الواجب من جزئيات هذا المفهوم فنقول ليس المراد بوجوب الشكر انه يجب على من وصلت اليه
النعمة صرف عمره في جميع الطاعات حتى لا يأكل الا مقدار سد الرمق ولا يشرب ولا ينام الا مقدار
الضرورة فان هذا المقدار ان لم يمنعه العقل لم يوجبه بل المراد بالواجب منه ما يخرج به العبد
من الاتصاف بالكفران ويدخل في زمرة المعدودين عرفا بالشكر على الاحسان وهذا المعنى في العرف
بين ومعروف وعلى هذا يتنزل قول من قال المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله من البصر
والسمع والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى الا
نذارات والذهن الى فهم معاني الخطابات والتكليفات اذا عرفت هذا فاعلم ان هذه المسئلة وما بعدها
لا ينبغي ان يكون النزاع فيهما بين الامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة الذين خفظهم الله برفع
ما اخذ منهم بعد ان كان منصوبا عندهم او عندهم من سواهم فانهم عطلوا احكام العقول باسرها
كما عرفت وما نحن فيه بعض منها ودليلهم شامل للجميع فلا وجه لان يخص هذا البعض بدليل
على حدة وحجة منفردة ولكن جرت عاداتهم في هذا المقام التنزل والتسليم وفرض صحة
القول بالحسن والقبح العقليين وعلى هذا الفرض والتقدير ينكرون استقلال العقل
بهذين الحكمين لنا على حكمه فيما نحن فيه من وجوب الشكر وجوه منها انه لو لم يجب شكر
المنعم عقلا لم يجب المعرفة اعني معرفة الله والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما بعد انها منه وجزئي من
جزئياته وحكمها مستفاد عند التأمل من حكمه فهما متساويان في الحكم ومتوافقان فيه بيان ذلك
ان وجوب المعرفة لا لداع عبث فلا تكون واجبة وان كانت لداع ثبت المطلوب لان
الغرض منها التهيؤ لامتثال الاوامر والنواهي وذلك من جملة الشكر وانما حصل

ان المعرفة

مسئلة في وجوب شكر المنعم

والحاصل ان المعرفة قد وجبت لوجوب الشكر فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفة لاستفادة حكمها من حكمه واما بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم اذا اظهروا
المعجزة كان للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزاتكم الا بالشرع والشرع لا يعرف وجوب
اتباعه الا بالنظر فيها فينقطعون فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام والعلامة قدس الله نفسه
لما استدل في النهاية بهذا الدليل جعل في مقدم هذه الشرطية قيدا زائدا وهو لفظه بالضرورة
حيث قال لو لم يجب شكر المنعم عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة الخ واورد عليه الشارح العميدي
وقال واعلم ان في كلام المصنف نظرا وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم
وجوب المعرفة مطلقا واستدل على الملازمة المذكورة بعدم الفرق بينهما وهو غير دال على اللزوم المذكور
بل انما غاية دلالته على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة وهذا اللازم اعم من الاول لان الوجوب
المقيد اخص من المطلق وعدم الاخص اعم من عدم الاعم وغير مستلزم له لعدم استلزام العام
للخاص وليس بطلانه حتى يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا
بالضرورة بل هو حق متفق على حقيته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا
يلزم من تحققه افحام الانبياء ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم
عقلا بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم بحيث لا يكون جزءا من المقدم
ولا من التالي انتهى ولا يقال ان وجوب الشكر يحتمل الى وجوب المعرفة فوجوب المعرفة كان
من وجوب الشكر او كالجزئي باختلاف الاعتبار في تفسير الشكر بصرف العبد الخ واذا كان كذلك
فلا ملازمة الا بين الوجودين يعني وجود الكل يستلزم وجود الجزء مثلا واما العدمان
فالملازمة بينهما بالعكس يعني عدم الجزء يستلزم عدم الكل من حيث هو كل واما ان عدم
الكل يستلزم عدم الجزء فلا كما هو ظاهر وايضا عدم ضرورية الكل لا يستلزم عدم ضرورية
الجزء لجواز التفاوت بينهما بالضرورة والنظر لانا نقول انما يتجه هذا اذا كان استفادة الحكم لها
مددا كالاخر غير مدد كله لكن المفروض ان وجوب المعرفة انما نشأ من وجوب الشكر

١٨٢

لا غير وحج تتم المطلوب واما اذا اريد بالشكر اللغوي فالمناقشة الاولى معدومة بلا خفاء لكن قول
الشارح ره هذا اللازم ليس بباطل بل هو حق متفق على حقيته ولا يلزم من تحققه افحام الانبياء
قول غير وجيه بل هو باطل ولعله متفق على بطلانه ويلزم من تحققه الافحام وبيان ذلك
قد سلف متنا في معارضة الاشاعرة لنا في الاستدلال على كون الحسن والقبح عقليين بانه لولا
للزم الافحام فراجع وتامل واعقل ولا تغفل وما يقال من ان المعرفة انما وجبت لدفع الخوف
لا للشكر مردود بان الخوف على الاحتمال الذي شرحه وهو لازم لوجوب الشكر **الدليل الثاني**
على وجوب الشكر عقلا انه دافع للخوف وكل دافع للخوف واجب عقلا فالشكر واجب عقلا

الثاني

اما الصغرى فلا بد فيها من بيان امرين احدهما ان الخوف موجود مع عدم الشكر وثانيهما انه معدوم
مع وجوده اما الاول فله منشئان احدهما ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة
التي لا تعد تفاصيل شعبه شعبة واحدة منها فضلا عن السعي في احصائها والجهد في استقصائها
فانه يجوز ان يكون المنعم عليه بها غرضه من هذا الانعام التام والافضال العام ان ياتي ببعض
الافعال في صورة جزاء شيء من ذلك الافضال وليس المعني بالشكر الا هذا واذا جوز ذلك علم بان من
انه اذا لم يعرف ذلك المنعم ولم ياتي بالغرض من ذلك الانعام يسلبها عنه ويستحق
العقاب والذم منه واذا لم يات من ذلك حصل له الخوف بلا شبهة هذا على تقدير التجويز
والاحتمال فما ظنك لو كان ذلك من باب الظن والرجحان وهو كذلك بل لعله من باب اليقين
والقطع واما المنشا الثاني للخوف اختلاف العلماء في اثبات الصانع وصفاته وانه موجب
على العباد افعالا وتروكا فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع بين الناس جوز
ان يكون الصانع قد اوجب عليه معرفته وخدمته بما يليق وح يحصل له الخوف بلا
شبهة اذا لم يسع في معرفته ولم يقف بين يديه في خدمته واما ان الخوف معدوم
على تقدير وجود الشكر فواضح لا شبهة فيه ولا ريبة لمنصف تعتريه واورد في المقام
ايرادان احدهما ان ذلك التجويز متحقق في حق من يسره الشكر ويسوءه الكفران

واما في حق

فان قلت

واما في حق من لا يكون كذلك فغير مسلم واستشعر هذا المورد على نفسه اعتراضا وقال **فان قلت**
بل وجوب الشكر على الاطلاق معلوم بالضرورة وانت مكابر في ذلك الانكار بالايمان
المغلظة اني راجعت عقلي وذهني وقد طرحت الهوى والتعصب فلم اجد عقلي قاطعا بذلك في
حق من لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظانا فان كذبتموني بذلك كان ذلك لجاجا والجواب المقلع
لهذه الشجرة الملعونة من اساسها ان المصلحة والنفع والضرر راجعة الى المكلفين لا يريدهم المنعم
اذا شكروا ويكون ذلك في صورة الاستحقاق فاذا قام احتمال الخصم لما ذكرنا ثبت المطلوب وهذا
واضح لمن البسه الله من الانصاف ثوبا واما هذه الايمان المغلظة المخلطة اذا تاملتها وجدتها
مشتقة من مصدر التعصب وعوية التجاهل وهذا قد طبق عليه الاية الكريمة وهي قوله تع
اتخذوا ايمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله انهم ساء ما كانوا يعملون وقد اجاب بعض الفضلاء
من شراح التهذيب عن هذا الايراد بطريق اخر وهو ان قولهم شكر المنعم واجب معناه شكر المنعم
واجب في الجملة وليس معناه شكر المنعم واجب بالنسبة الى كل منعم وفرق المورد وتفصيله بين المنعمين
اعتراف منه بما بينا لك انه معنى كلامهم وانما نزاعه وبحثه في قضية محصورة مستغرقة لجميع
افراد المنعمين وكلامهم في قضية مهملة فليس هو فيما هم فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب بعيد من مرامهم
وغير مفهوم من كلامهم ولو كان كذلك لضاعت الفائدة من هذا النزاع لان ثمرته ان يؤدي ما اراده
الله من عباده كما ان غرض الخصم في التحقيق تعطيل احكامه وتخريب بلاده واما الايراد الاخر
فهو ان الخوف لا يندفع على تقدير وجود الشكر فان احتمال العقاب قائم من وجوه اولها ان الشكر تصرف
في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة تدعو اليه **الثاني** ان المالك اذا اعطى عبده شيئا فاشتغل
بالمجازاة استحق التاديب **الثالث** ان من اعطاه الملك كسرة من خبز اذا اشتغل في المحافل العظيمة
بذكرها وشكرها استحق التاديب **الرابع** فلا يهتدي العبد الى الشكر اللائق فياتي بغير اللائق
وكذلك يستحق العقاب **اقول** لا يخفى عليك ما في هذه المقدمات لانه لا يلزم من الشكر التصرف لان
من جزئياته وهو اعظمها الاعتراف بالعجز عنه فانه في مقام الشكر شكر كما لا يخفى ولا تصرف

اقول

ولا علم فيه وايضا معرفة ان المنعم محسن شكره ولا مشقة فيه وكذا طلب المعرفة وايضا نحن لا نرتاب في ان
جحود المنعم وكفرانها قبيح بديهية فالاعتراف بها واجب وهو معنى الشكر والواسطة بين الشكر ولو بمعنى
الاعتراف والكفران غير معقول الم تسمع قوله تعالى ان شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد فانه دال
على انهما من باب منع الخلو فاذا قبح الانكار للنعمة حسن الاعتراف بها وانت اذا لم تطمئن نفسك الا بالتنبيه على ابدهة فساد
ما اشتملت عليه تلك المقدمات فاستمع لما نلقيه اليك ونتلوه عليك اما الاول فنشأ من وجهين احدهما ان
الاذن والرخصة معلومة في التصرف بهذه الاشياء والقصد المقرب اليه بها لما اتضح به حال العقل وصرح النقل
من انها خلقت لانتفاعنا فكيف لا نعلم اذا اقتصرنا في التصرف بها على ما يزلفنا لديه ويقربنا اليه ليزيدنا على
ما ابداه لنا من نعمة ويديم علينا عوايد احسانه وكرمه وثانيهما ان نقول اي ضرورة ادعى واي داعية
اقوى من الخوف الذي تلي عليك قرآنه ومر عليك بيانه واما الوجه الثاني فان نقول ان ما ذكره تمويه
مشتبه واجمال مفسد وتفصيل العار وتحقيقها ان الاعطاءات ليست على حد سواء بل تتشعب شعبا كثيرة
فان ما يصل الى العبد من مولاه له نسبة الى ما يجب بين الموالي من العطايا والمواهب ونسبة اخرى الى موقع ذلك من
حاجة العبد ومطالبه وما يهمه من مآربه ففي الاول اذا نسبت السموات والارضين وما فيهما وما اشتملت عليه
وما تضمنته من صلاح نظام العالمين وما يقوم بحوايج الخلايق اجمعين واضعفت الى ذلك اضعافا اضعافه
مما تناولته الاذهان من دائرة الامكان فان ذلك كله في جنب جانب سعة ساحة القدم كذرة من
الذرات وكقطرة من السحاب بل ذلك ادنى من ذلك واقل واحقر منه واذل واما اذا نسبت ذلك الى بعضه بل
الى عامة الخلايق فالآء لا يحاط باطرافها ونعم لا يصل الواصفون الى معرفة اوصافها وخذ ذلك
من كلامه المجيد وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وغير
ذلك مما يكفيك هنا الاستغناء عنه والتنبيه عليه فاذا وقفت على ذلك ظهر لك ان الاشتباه والتمويه
انما جاء من الغفلة او التغافل من الفرق بين الحالين والتمييز بين النسبتين واما ما ذكره فنقول لو ان مولى اعطى
واحدا من عبيده نواة تمر فضيع حلاوتها وبعد ذلك ترك العبد جميع ما لا يرتضيه له مولاه من فعل وسارع نحو تحقيقها
رضا ارضا طولا وعرضا وعمقا وركضا دالع اللسان مضطرب الجنان متعب الاركان يسيل في الاودية ويطوي

في الجبال

في الجبال ويدخل المداين مدينة مدينة وينادي على كل ما اذنه رافعا صوته قائلا يا ايها الناس
اعلموا واسمعوا يا ايها الناس اسمعوا وانصتوا فلما دهش الناس صوته تركوا ما بايديهم واقبلوا اليه
ليطلعوا ذا امره ويتعرفون حاله وقالوا يا هذا ما الخبر وما شانك فاجابهم ان فلان الملك قد تعطف
وتفضل علي بنواة تمرة اظن انه قد حسن جلالا وتعاطف لسان فهذا وامثاله يستحق التاديب
والتعزير فان صنيعه هذا ازرى بمولاه وتعرض بذمه وان لم يقصده فانه لا نسبة له تحسنه
واين هذا من لم يكن فكونه وكان ميتا فاحياه وكان ضعيفا فقواه وقد سوى له الانهار وغرس له
الاشجار وامر له الليل واضاء له النهار ودفع عنه الهموم والكروب واطعمه طيب الحبوب واعطاه
المال والبنين وسخر له الافلاك على عظمها وعدله بدارا اخرى لا تقدر سعتها ولا تقطع
ساحاتها نعم قد يقال هذه الدنيا لو اتسعت وزيد في سعتها لكانت كجزء داير حلقة باب
تلك الدار نسبتها واعد له فيها الجنان وما فيهما من الولدان والحور والقصور والخمور والا
رائك والاسرة وما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فيا ايها التابع
لهذا التقرير والمتصفح لهذا التحرير هل يجوز عقلك ويتوهم فكرك ان من صنع له كل هذه
الصنع المتتابع اذا سعى بمعرفة ذلك الصانع واعترف بما تعمده به من النعماء واتى بشيء
من الشكر على بعض ما وصل اليه من الالاء بعد ذلك ممن قصر غاية التقصير فانه يستحق
على ذلك التاديب والتعزير

واما الوجه الثالث فيجري فيه ما جرى فيما قبله حرفا بحرف

واما الوجه الرابع فبالله من مناقشة ما اعماها وسفسطة ما اوهاها اخبرونا ما الى
من عدم الاهتداء الى ما يليق والاتيان بما لا يليق فان كان المراد ان العبد وان بالغ
في سعيه وجد واجتهد في فحصه لا يامن من ان يكون ما اتى به من الشكر غير موافق
في الواقع لارادة الله وان كان في الظاهر يكفيه ذلك فنقول هل يامر هذا القائل ان
يكون كلامه هذا هكذا وينبغي له بل يجب عليه ان يامر الناس ان لا ياتوا بعبادة ولا بطاعة
اصلا خوفا عليهم من وقوعهم في المحذور الذي ذكره وان ينهى نفسه عن هذا الامر لتلك العلة

وانا انتهى نفسه عن هذا النهي وهكذا واذا كان المراد ان العبد لا يصل الى اداء شيء منه دون تناهي في ذلك
سعيه واستفرغ جهده وسعيه قلنا نعم ذلك غير مقدور ولكن لا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك
كله لا يترك كله وايضا الاعتراف بالعجز عن الشكر شكر مع ان التوفيق لهذا الاعتراف لطف من الله فلا بد
له من الشكر عليه وهكذا كما قال سيد الساجدين وزين العابدين صلوات الله عليه وعلى اولاده وآبائه
الطاهرين كيف لي بتحصيل الشكر وشكري اياك يفتقر الى شكر فكلما قلت لك الحمد وجب لذلك
ان اقول لك الحمد وكما قال الشاعر ه اذا كان شكري نعمة الله نعمة ه علي له في مثلها
يجب الشكر ه فكيف بلوغ الشكر الا بفضله ه وان طالت الايام واتصل العمر ه

الدليل الثالث

للمسئلة ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا فانه لا يخفى على الجهال والاطفال ان من ضمن
مؤنة شخص مدة دهره وقام بما يقومه طول عمره ولم يترك شيئا من مصالحه ومنافعه ثم اتفق ان
ذلك المحسن قد تناول ماكولا مسموما جاهلا بحاله وجائته عقرب تلدغه وحية تلسعه واسد يفترسه
وعدو يقتله وكل ذلك للشخص الغريق باحسانه عالم بذلك كله قادر على حراسته بسهولة ولا اقل
من اعلامه بكلمة واحدة من غير صعوبة ولا ضرورة تلحقه بذلك فان العقلاء يوجبون عليه
وهو يوجب على نفسه انقاذه وتخليصه للانعام عليه والمعروف الذي لديه ايجابا بحيث لو لم يفعل
ذلك لذمه كل منهم على ترك الوفاء وسوء الجزاء

الدليل الرابع

الايات الدالة على الذم على عدم
الشكر كقوله تع فلولا تشكرون افلا تشكرون وغير ذلك من الكتاب والسنة كما يوقفك
عليه الاستقراء لذكره مظانه وليس معنى الايات انى اوجبت عليكم الشكر فكيف لا تأتون
به بل معناها الذم والتوبيخ واللوم على ترك ما يعلمون من انفسهم انه واجب عليهم فتدبر

احتج الخصم بطريقين عقلي ونقلي اما الاول فهو ان شكر المنعم لو كان واجبا عقلا لكان وجوبه
اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان القسم الاول من التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما
الثاني فلان تلك الفائدة اما ان تكون عائدة الى الله تع او الى الشاكر والاول محال والثاني

محال ايضا

محال ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب والمشقة بفعل والثاني
محال ايضا لامكان ايصال تلك المنافع بغير توسط الشكر فيكون اعتباره وتوسطه عبثا وايضا العقل لا يقتضي
ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب وجوب الشكر عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لكونه
محصلا امرا آخر مغايرا له كما في جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ولا يجب في
كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة ح مطلوبة لفائدة
اخرى والاخرى لاخرى وهكذا الى غير النهاية وانه مح او نقول لم لا يجب لفائدة آجلة ولا يكون
توسطه عبثا لان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن بدون توسط
الشكر وايضا نمنع امكان الوصول بدونها ان عني به غير القدرة وربما تكون المرتبة
الواصلة للشاكر في مقابلة شكره قبيح اعطائها لغير الشاكر وايضا لا ريب في اعطاء الشاكر
ما يخصه والتفضل امر مشترك ومع هذا ما يصل اليه ويختص به لا يصل الى غيره والمعارضة
بان بعض ما يختص به الشاكر يصل الى غيره على سبيل التفضل مدفوعة بان ذلك لا يجري في
الكل بلا شبهة كما نعلم ان مرتبة سيد المرسلين لا يصل اليها احد وح يكفينا ذلك ونقول
ربما ونسوق الكلام ونقول لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في العاقل بتجويز
الضرر في الآجل او في العاجل وهو انتزاع النعم كما في قوله تع ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا
ما بانفسهم او تكون الفائدة جلب النفع في العاجل كما يدل قوله تع لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان
عذابي لشديد ومن العجب ما نقل عن صاحب المحصول وهو هنا قولكم لم لا يجوز ان يجب الشكر
لكونه لنفس كونه شكرا قلنا لو وجب الشكر لوجب اما لفائدة او لا لفائدة تقسيم دائر بين النفي
والاثبات ولا يحتمل الثالث ونقول في رده ان الشكر اذا كان مقصودا لذاته الصحيح ان يقال انه عبث
وهذا ظاهر ونقول في التقسيم يجب الشكر لفائدة وهي هو بنفسه فيكون من القسم الاول لشمول الفائدة
وتقسيمها او نقول لا يجب الشكر لفائدة خارجية فيكون من القسم الثاني بتقييد الفائدة و
تخصيصها والعموم في الاول ولا تخصيص في الثاني ولكن نمنع دعوى منع الخلو بينهما فتدبر

والحق ان يقال الوجوب العقلي بالحقيقة ليس تكليفا من الله بل العقل يدرك ان ترك فعل كذا
يستلزم استحقاق الذم والعقاب وهذا جار في افعال الله كالصدق مثلا فان تركه عنه جائز ممتنع
فلا يكون قسما من اقسام التكليف ولا يلزم ان يكون الله مكلفا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فنقول ان
اردتم بوجوب الشكر كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك امر لازم له لذاته
او لصفة لازمة لذاته او غير لازمة له كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود للعدم بالعكس
فلا يصح ان يقال فيه اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال ذلك في نظائره وان
اردتم به اتيان المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة وهي
دفع ضرر الذم اللاحق له بتركه وجلب المدح الحاصل له بفعله واما الترديد في نفس الوجوب
فانما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث انه صادر عن الله تعالى فيقال
ايجاب الله الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ونسوق الكلام الخ

الطريق الثاني للاشاعرة

قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة ان الله نفى العذاب قبل البعثة فلو كان
العقل مستقلا بوجوب الشكر لوجب قبلها فيترتب العقاب واللازم باطل للآية فالملزوم مثله
والجواب قد مر سابقا فلا نعيده فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب
اليك البصر خاسئا وهو حسير

الباب السابع في حكم الاشياء قبل الشرع

نقول الاشياء على قسمين احدهما ما لا يمكن التعيش بدونه ولا يكون البقاء ولا تستقر
المبوح الا به ويعبر عن هذا القسم بالافعال الاضطرارية وذلك كالتنفس في الهواء
والتحيز ونحوه والقسم الاخر ما لا يكون كذلك ويعبر عنه بالافعال الاختيارية كاكل
الفواكه والاغذية الزائدة على مقدار سد الرمق اما الاول فاتفقوا على عدم المنع منه
سوى من جوز التكليف فوق الطاقة هكذا قالوا وينبغي التامل في ذلك وهو ان يقال ان
الظاهر من الاتفاق على عدم المنع من هذا القسم كونه حلالا واذا كان كذلك فلا وجه للاستثناء
لان ذلك البعض وان قال بجوازه لكنه يقول بعدم وقوعه فلا يكون حاكما بالحرمة نعم يصح

الاستثناء

الاستثناء اذا كان مرادهم من عدم المنع اما امتناع العدم او عدم المنع عقلا وح يكون
الاستثناء حقا لانهم لا يقولون بذلك فتدبر وايضا يفهم من قولهم سوى من جوز التكليف
بما لا يطاق ان هذه الافعال مما لا يطاق الذي جوز بعضهم التكليف به وهذا بظاهره
لا معنى له لان معنى الطاقة هو القدرة ولا شك ان هذه الافعال افعال اختيارية مقدورة
يتمكن فاعلها من الترك والفعل كليهما لكن لما اختار الترك وترك فانه لا يبقى والشاهد
على هذا تمثيلهم ذلك بتناول الطعام والشراب الضروريين نعم تمثيل بعضهم ذلك بما
يحتاج اليه الجسم من الحيز ونحوه يخفى على غير المتدبر مرادهم وله وجه من التاويل وهو ظهور
ان هذه الافعال بمنزلة الافعال الغير التي لا اختيار للعبد فيها كسقوط من الرقى من شاهق
فان هذا واجب الوقوع وكذلك لامتناعه والقدرة الممتنعة على ما وجب وقوعه
او امتنع بخلاف ما نحن فيه من الامثلة التي ذكروها فانه ليس كذلك الا ترى انه
قد كلف الله بعضا ببعض منها كالذين قال الله لهم اقتلوا انفسكم فلو كان مما لا يطاق لما كلف به لا قبل
الشرع ولا بعده وقد يأول قولهم بتاويل بعيد ان ما لا يطاق تكفا به لانه التمثيل على التاويل ويمنع
ظهور قولهم على ان هذه الافعال مما لا يطاق بل المراد ان الذين جوزوا التكليف بما لا يطاق جوزوا في
التكليف بها وان لم تكن منه وبحثت القلم عن هذه الاطناب باني احض قوما بين الخطا القسم الثاني
هو الذي كثر فيه جدل الخصم وتشعبت فيه اقوالهم فنقول هذا القسم ينحل الى اقسام كثيرة فما
بها يكون محلا للنزاع او ان تكون تلك الاقسام كلها محلا للنزاع وايضا ما المراد من الحكم في
هذا المقام هل هو تحسين العقل وتقبيحه او تحسين الشرع وتقبيحه ام اباحته وتحريمه فلا بد
من بيان المراد من تلك الاقسام وبيان تعيين المطلوب من هذه الاحكام اما الاول فنقول ينقسم
ما يختاره من الافعال في نظر العقل باعتبار العلم بالحكم وعدمه ثلاثة اقسام كما ان انقسامها
في الشرع الى ذلك باعتبار كالاصحاب حلال بين وحرام بين ومشتبها بين ذلك وهي كذلك
في نظر العقل حسن بين الحسن وقبيح بين القبح ومشتبها بين ذلك وفي نسبة هذه الاقسام

يكون مما

الى تلك الاحكام تكون المسائل تسعًا واما اذا لوحظ العلم بذلك هل هو بالضرورة او بالنظر فانها تزيد
ستة اخرى فالجميع خمسة عشر قسمًا حاصلة من ضرب خمسة في ثلاثة وليس جميع هذه الصور محلا للنزاع
وان وقع لهم نزاع في بيانه واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا نزاع فيما علم حسنه بالضرورة او بالنظر
او علم قبحه كذلك مع كون حكمه عند العقل التحسين والتقبيح لان هذا الحكم هو الوصف العنواني البديهي
فرض صدقه فهذه الاحكام الاربعة من الخمسة عشر واضحة لا ريب فيها واما الحكم على ذلك
بالتحسين الشرعي وتقبيحه او بالتكليف الشرعي من الاباحة والتحريم ونحو ذلك ففيه النزاع الذي
مر تفصيله عليك ووصل تحقيق الحق منه اليك وذلك في المقدمة الخامسة من هذه الرسالة
المعقودة لبيان الملازمة بين حكم العقل والشرع وذكرنا لك ثمة ان المنازع لنا في الصورة
الاولى الاشاعرة وفي الصورة الثانية جملة من هذه الفرقة المحقة من اهل الاخبار والمحدثين فان كنت
في ريب من ذلك فارجع الى ما اشرنا اليك وراجع ما امليناه عليك فهذه ثمانية احكام فبقي من الخمسة عشر
ثلاثة وهي احوال ما جهل حاله ولم يحكم العقل عليه بحسن ولا قبح باعتبار الاحكام الثلاثة فنقول
لما كان الحق في المسئلة على ما مر عليك في المقدمة الرابعة ان الحسن والقبح للاشياء قد يكون
باعتبار الذات وقد يكون بالوجوه والاعتبارات فحق للسائل ان يسئل هل الجهل بما عليه الاشياء في نفس الامر
من الحسن والقبح يكون واحدا من تلك الاعتبارات المؤثرة لحسنها ودفع قبحها في كثير فيسوغ
للناس تناولها والانتفاع بها الى ان يظهر للعقل حكمها الثابت لها في نفس الامر او يبين الشرع لها ذلك
فتكون على الاباحة وهذا احد الاقوال في المسئلة وبازاء ذلك اقوال ثلثة احدها الحرمة وثانيها
الوقف بمعنى عدم العلم باحدهما مع انها لا تخلو في نفس الامر عنه وثالثها انه لا حكم لها والحق الاباحة
ولنا على ذلك وجوه **الاول** انه اذا تحقق عندنا انه لا مضرة في اكل الفاكهة ولا ضرر مع العلم با
المنفعة فذلك حسن بلا شبهة **الوجه الثاني** ان الله خلق الاشياء لاجل الانتفاع بها واما يعود الانتفاع
اليه فتعين ان يعود الينا فيسوغ لنا الانتفاع بها ويصح لنا الاستعمال لها وليست كلها تخيل انها مخلوقة
للاعتبار والاختبار فقط وعلى تقدير تسليم ان منها ما هو كذلك فهو امر نادر جدا اضمحل فيما اليه نسبة

اليها

اليها لا يخاطب بينهما مغمور مستهلك في جملتها فاحتمال الضرر بعيد ردي جدا لا يعبد عند العقلاء احتماله امثال ذلك
ان رجلا قد كضه العطش وقد قدم على الفرات الاعظم ومع ذلك العطش العظيم يدنو منه ويمتنع من مد يده اليه
وسئل عن امتناعه من الشرب منه فاجاب بانكم لا علم لكم بحذري لاني سمعت ان سفينة فيها شيء من السموم
قد اخذها هذا النهر فانا لا امن ان يتفق في الماء الذي اتناوله شيء منها وقد كان بينه وبين الموضع الذي
اخذها فيه الماء مسافة شهور واعوام فقيل له اذا اما تشرب قال استقر منتظر المجيء رجل يبذل له اموالا على ان
يحفر لي بئرا اشرب منها ولا القي بنفسي الى التهلكة فيقال اصحابنا اصحاب هذا الاحتمال ان هذا الرجل في عقله مصاب وانه
معزول عن الصواب والثالث بانه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء اكثر ما يحتاج اليه الحيوان ومن رام
ان يضبط قدر الحاجة من ذلك بحيث لا زيادة يعد من السفهاء واستدل على عدم التحريم ان الحصر على ذلك
التقدير اما الجميع ما عدى الضروري او ان المحصور عليه ان يتناول الجميع بحيث لو ترك منها شيئا اما لم ياته الحصر
اصلا او لم يفعل محرما ابدا وتختص الحرمة ببعض معين دون بعض اما الاول فباطل للزوم الضيق والحرج
الذي يمنعه العقل بل لا يرضى به والثاني عند التحقيق قول بالاباحة مع انه لا معنى له فتامل والثالث ترجيح
بلا مرجح وتحكم باهت بارد وتعسف سخيف فاسد وانظر دورانه مع الحاجة باعتبار اختلاف الاحوال
يكاد يستوفي الجميع فيحرم الشيء صباحا ويباح ضحى وهكذا وهذا لا يرضى به العقل ابدا وهذا الكلام
منظور فيه لان قوله دورانه مع الحاجة يجعله من القسم الاول وايضا قوله يكاد يستوفي
الجميع نظير منه ان استيفاء الجميع منافي لما فرض من ان المحصور بعض دون بعض وليس بشيء اذ
بين البعض دون البعض وبين استيفاء الجميع على سبيل البدل كما هو واضح فتامل وقوله يحرم صباحا
ويباح ضحى ويختلف دائما وهذا لا يرضى به العقل ايضا منظور فيه لان هذا يدل على عدم الرضا
بان الحسن والقبح يكون بالوجوه والاعتبارات وقد حققنا الحق في المقدمة الرابعة انه الحق لا ريب فيه
ولا شبهة تعتريه فارجع هناك الا ترى ان من كان مضطرا وكان بازائه ميتة فانها وقت الحاجة
محللة له ووقت عدم الاحتياج محرم عليه وهذا واضح لا غبار عليه نعم ان كان مراده من جميع هذا الكلام
هو الضيق والحرج فهو حق ولكن هذا هو الدليل الوجه الاول فلا طائل تحت هذا ولا ثمرة في تجديده

ومن جملة ادلة الاباحة على وجه التوضيح وهو ان تناول الفاكهة ونحوها منفعة خالية من امارات المفسدة ولا
ضرر فيه على المالك فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظ واما خلوه من امارات المفسدة فلانا
نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر فيه على المالك المالك فبين واما انه متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن
الاستظلال بحائط الغير عند كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نفعا خاليا من امارات المفسدة
ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه كونه موصوفا بتلك الصفات المذكورة لدورانه معها وجودا
وعدما وهذه العلة محققة متيقنة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود المعلول
عند وجود علته واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط الغير وكونه معللا با
الاوصاف المذكورة وان الدوران يجرد الطرق العلية وايضا لا يلزم من ثبوت الحكم في الاصل ومن كونه
معللا بالاوصاف المذكورة ومن تحققها في محل النزاع ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط
الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع في الفرع دون الاصل واجيب ان فرض المسألة على وجه لا يحوم حوله
احتمال الاصلا ولا يقرب منه تجويز الاختلاف ابدا وما هذا الاعتراض الا سفسطة يجب الاعراض عنها وعن
الاصغاء اليها فان قلت هذا الدليل ظاهر الاختصاص بالاشياء المعلوم الحسن كالظل والطعام سوى الدليل على
حكم الاشياء المجهولة الحال فهذا الدليل خال من النفع لا ثمرة له قلت اذا امعنت النظر في ميدان المراد
واجلت خيول الفكر في ميدان الاحاطة بالخفي من الافراد يظهر لك العموم والشمول للمعلوم حسنه
وللمجهول الم تعلم بان غرض القوم من هذه التحقيقات تأسيس قاعدة تبنى المطالب عليها وان ثمان طائفة
ترجع عند الحيرة اليها الا وهي المعبر عنها تارة باصالة البراءة وتارة بالبراءة الاصلية
وتارة باستصحاب ما كان قبل الشرع الم ترى القوم مطبقين على الحكم بالاباحة قبل الشرع
على كل ما لم يعلم حرمته الا بعد مستندين الى هذه القاعدة ومنكبين عليها واكثر الفقه
من هذا القبيل لم يعرف حكمه الا بعد الشرع بل كلما كان او يكون وكل حركة وسكون والفقه كله من اوله
الى اخره وكل مسئلة من مسائله قبل ملاحظة الشرع لا يثبت له من الاحكام الخمسة الا الاباحة فقط
فلا ندب ولا تحتيم ولا كراهية ولا تحريم حجة القول بالتحريم ان ذلك تصرف في مال

القول بالتحريم

الغير

الغير بغير اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فانه معلوم عقلا كما من الاستدلال على
الاستظلال وغيره وقوله كما في الشاهد قياس مع الفارق فان الفارق بين عالم الغيب والشهادة وبيننا واضح وهو
في التصرف وعدمه واما القول بالتوقف فهو للاشعري وابي بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء
وقد ذكرنا لك اختلافهم في معنى التوقف فمن قال بان معناه لا حكم اصلا ورأسا وهذا التفسير في التحقيق
ليس وقفا بل قطعا بعدم الحكم ومن قال بان معناه انا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان
هناك حكم فلا ندري ايضا هل هو اباحة او حظر واستدلوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
الآية وفيه ما فيه وقد تقدم فلا يعاد وكيف كان التفسير عندهم فهو عجيب منهم لان طريقهم تأباه لان
الخطاب عندهم قديم وهذا كيف يجتمع مع القطع بعدم الحكم والجهل الا على تأويل يرجع بالنزاع
الى ان يكون لفظيا وهذا يأباه النزاع العظيم بين الفريقين فان قيل ان تفاسير التوقف
منهم مبنية على التنزل مع خصمهم وان الحسن والقبح عقليان قلنا على هذا اما وجه التوقف
وقد تقدم في الباب الثالث ما يكشف لك الحال فان حصل لك التوقف في فساد التوقف فراجع ما هناك
وتدبر هذا حكم العقل على مجهول الحال واما حكم الشرع من حيث التحسين والتقبيح او حكمه عليه من حيث
الخطاب والتكليف فقد سبق في بيان ذلك في الباب الخامس المعقود لبيان الملازمة بين العقل
والشرع فعلى هذا يكون مجهول الحال قد حكم العقل عليه بالحسن بل بالاولوية فيرجع الى
الاستصحاب العقلي وبحكم الملازمة يكون الشارع حاكما بذلك ايضا وبالاباحة بل بالاستحباب
الشرعي وللشيخ المؤيد الرباني من الله على العلو ببقاء بقائه ومتعنا به له في هذا المقام مقال مجمل
ومفصل وقفت عليه في مصنفه في الاصول المسمى بغاية المأمول ولعمري قد بلغ الغاية وها انا
ناقل لمحل الحاجة من كلامه فاستمع لما نتلوه عليك قال واما الذي ينبغي ما الينا ان نطيل في
محل النزاع بينهم ولا بد من كشف الحال قبل الخوض في المقال فنقول لا ريب ان الافعال منها ما نعلم حسنه
وقبحه ومنها ما نجهل حاله وما نعلم حسنه وقبحه اما بنظر او ضرورة والذي ينبغي ان يقال انه ان كان
المراد حكم الاشياء عقلا قبل الشرع فلا بد من قصر النزاع على ما جهل حاله الى ان قال وان كان

واما القول بالتوقف

المراد حكم الاشياء شرعًا فان الاباحة والتحريم في كلام القوم يراد منها الشرعية وهو الظاهر من كلام العلامة في التهذيب ومن الشرح العضدي فيرجع النزاع الى المقدمة المزبورة القائلة كلما حسنها الشرع و قبحه فقد اباحه او حظره وهذا غير الذم بتحسين العقل اذ لا ملازمة بين قبح الاشياء وحرمتها شرعًا بل بين الصفتين فانا نقطع بقبح الثياب الخلقة للتكبر على الرجل الجميل اذا لبسها في مجمع كريم نخلق ومع انا لا نقول بحرمتها شرعًا وكذا امثاله نعم لو ادرك العقل قبح الشيء وحكم بان ترك المنهي عنه الحكيم الخبير بعضده قبيح كنهب الاموال وغصب الحقوق وامثال ذلك حكمنا بالحرمة اما ما كان قبحه مما يتسامح فيه ككسر حبة من حنطة او اخذ شعرة من فرس الغير فان حكم العقل بقبحه الآ انا لا نعلم بان هذا القبيح بحيث يحرم عنه وان يترتب عليه استحقاق عقوبة والقايل بالحظر في الاشياء وان اعترف بقبح بعضها عقلًا وشرعًا لكن يمنع ان قبحها مؤد الى الحرمة وان علم فالجهول بالادلة والقائل بالحرمة ظن ان القبح العقلي يقتضي ذلك لكن عدم العلم بالاباحة مع كون التصرف تصرفًا في مال الغير يقتضي تحريمه وهذا الحسان منا بجعل النزاع عامًا في جميع الصور على هذا الآن الحق لنا في هذا المقام التفصيل بان يقال ان ادرك العقل قبح الشيء ان ادرك الحسن والقبح على وجه يعلم نهي المكلف عنه فلا ريب في حرمته وهذا كثير فانا نرى من لم يطلع على الشرايع ولا سمع الشرايع بقبح الظلم وحظره ونهي عنه ويعلم ان الله حرمه وهذا معلوم لكل عاقل وان كان بحيث لا يدرك العقل القبح او ادركه على وجه لا ينافي المساهلة بفعله او ادرك حسنه ورب في اباحته اما الشق الاول من الدعوى فقد اشعر بدليله واما الثاني فلان التحريم تكليف ولا يكون من دون البيان ولم يعلم بالعقل كما في الاول ولا بالنقل كما هو المفروض ان قلت لا حاجة الى البيان بالشرع اذ العقل حكم عليه بوجوب ترك الجميع لوجود الخوف فيكون مبينًا فلا يلزم ما ذكرتم فيقول العقل لا يرضى باعتماد الشرع على العقل في هذا مع انه مؤد الى تفويت المنافع العظيمة واندراجها في مسلك المحظور انتهى وكتب على كلامه هنا حاشية وهو هذه في هذا رد على استاذي الطباطبائي جعلني الله من المنتجبين بسعادة فانه يرى ان محل النزاع في الحكم الشرعي ويحكم بالاباحة على وجه العموم وقد اخترنا خلافًا ما اخترناه في المقامين فتامل انتهى قولي انت اذا احطت خبرًا بما سلف من الكلام وامعنت النظر فيما سبق من تحقيق المقام وجدت مقالة الشيخ

يحصل

محله النظر وردّه في المقامين على السيد اجمالًا اليه ومردودًا عليه وبيان ذلك ان قوله فيرجع النزاع الى قوله فانا نقطع ان مثل هذا من مثل الشيخ امر عجيب وشيء غريب فان نفيه الملازمة بين قبح الاشياء وحرمتها شرعًا مما اتضح لك البرهان عليه ومخالف لما عول الفقهاء في الحكم في ذلك ويكفي في الله وعمل البرهان الذي اشرنا اليه لك اتضاحه هو القسم الثاني من الباب الخامس من هذه الرسالة فان ثمة ما يكفيك بحيث لم يبق للعارف المنصف شبهة شك ولا شايبة تشكيك وقد يتخيل له وجه وهو ان حكم العقل بان هذا قبيح شرعًا يتوقف صدقه على ادراك المصالح الكائنة وهذا لا يدرك الا بالاطلاع على كل مقتضيات الذات وجميع انحاء الوجوه والاعتبارات وهذا بهذا الفحو بعيد الحصول وعزيز الوجود فح لا يلزم من مطلق حكم العقل بتقبيح حكم الشرع حكمه بتحريمه وهذا ايضًا لا وجه له لان ذلك شك في وجود الملزوم لا منع للملازمة التي بنى المدعي فيها على وجوده ولو فرضنا و المحاصل انا المتصلة لا يتوقف صدقها على صدق طرفيها كما هو واضح فعلى هذا اين هذا من ذاك وقد يوجه بوجه اخر وهو ان يقال هب ان حكم العقل بتقبيح الشرع مفروض الصدق لكن التقبيح اعم من التحريم والعام لا دلالة له على الخاص بوجه وهذا ايضًا لا وجه له لان العموم المدعى ان كان منشأه تفسير القبيح بمطلق المرجوح اعم من ان يكون واجب الترك او لا فهذا مما لا يختلف فيه اثنان ابدًا ولم يحصل فيه نزاع اصلًا فما معنى قوله فيرجع النخ وان كان بالمعنى المعروف فقد عرفت عدم عمومه وان كان غير ذلك فما لم يتقدم منا افساده وابطاله فهاته حتى يتبين الخ اولنا حاله وقد مر في الباب الثاني تفسير الحسن والقبح على وجه لا مزيد عليه واما قوله بل بين التقبيحين فلا غرو ولا عجب لان هذه هي القسم الاول من الباب الخامس الذي لم يعط القائلين بها الا الاشاعرة وحيث ان الشيخ منزه عن هذه المقالة قطعًا فلا بد من صرف اللفظ عن ظاهره والتاويل له الى الوجه الذي ان وجه بها لا ... في نفي الملازمة وقد بان لك عدم صحتها فلا يرد واذا عرفت ذلك فقطعت بوهن قوله فانا نقطع بقبح الثياب الخلقة المخ وتوضيح ذلك انا انما نشاهد مع تقبيح العقل لبس هذه الثياب المخصوصة لا على المخصوص سرقه حبة من الحنطة واخذ شعرة من فرس وهكذا ان كان المراد منه هو المعنى المعروف بين المتنازعين اعني ذم القادم على ذلك وتوبيخ الفاعل له وعدم الاكتفاء باللوم والعتاب بحيث ان العقل قد استقل بنفسه واحاط بما

العلة التامة التي يستحيل تخلف معلولها عنها وكان علمه بذلك عن برهان صحيح المقدمات فلا وجه للفرق بين هذه الاشياء وبين ما عداه من ظلم العباد ونهب الاموال وغصب الاشياء في اصل استحقاق الذم والعقاب نعم نقول بتفاوت الذم واختلاف العقاب في قوة وضعفا واي نفع بذلك واي جدوى وذلك التفاوت ظاهر في الاشياء التي للشارع بقبحها وحرمتها عقلا وشرعا كذبح نبي وجرح دني ولعل ذلك كان سببا لسهو العلم في جريانه وان كان المراد منه دون ذلك فليس بعيد وما من الملزوم المستحق للذم والعقاب الذي النزاع فيه لا غير وبذلك يتضح لك ان الخلاف حمل ما قاله من ان الخلاف لنا في هذا المقام التفصيل وظهر لك ايضا رد ما قاله من انه في هذا رد على استادي الطبطبائي فانه يحكم الخ وسيظهر لك وهن ما اختاره من ان محل النزاع هو الحكم العقلي وسيتبين لك ان الحق ما قاله واختاره سيدنا وشيخ مشايخنا من ان النزاع في الحكم الشرعي بيان ذلك ان الثمرة العظمى والغرض الاقصى في هذا النزاع العظيم تاسيس قاعدة واحكام باطلة يرجع اليها المكلفون في حكم ما لم يصل اليهم من الشرع بيانه او انه وصل ولكن لم يتم لهم فيها دليله وبرهانه وهي ان الاصل في الاشياء الاباحة وان امرها قد شاع وذاع وملأ الاسماع واما ما يظهر من بعضهم ان النزاع في الحكم العقلي فعلى تقدير تسليم الظهور وارادته نقول اريد به التوطية والتمهيد للحكم الشرعي فتدبر فان قلت هلا تعرض للحكم الشرعي المقصود بالذات علوا بالعارض من اتعب نفسه في بيان الحكم العقلي الذي هو مقدمة له قلت ما اغناهم عن ذلك التعرض له في محله وهو ما عرفت من البحث عن الملازمة بينهما فانه امر مفروغ منه ومبحوث عنه وقوله فالقائل بالاباحة الى قوله وهذا اختيار منا لجعل النزاع عاما في جميع الصور اقول لهذا الاختيار لا مستند له سوى الاطلاق في بعضهم مع ان العلم براي صاحب الاطلاق في مسئلة التلازم دليل على ارادة التقييد على انك وقفت على التقييد من البعض فغير بعيد ان تجعل النزاع مطلقا ما جهل حاله سواء كان في الحكم العقلي او الحكم الشرعي فنقول هذا اختيار منا لجعل النزاع خاصا في بعض الصور لا عاما كما قاله شيخنا اسعدنا الله بسعادته فتدبر قوله واما الثاني فلان التحريم الى قال فنقول الحق اقول لا يرضى العقل ان يتقول عليه مثل هذا وتحقيق الكلام من قريب فراجعه ثم قال الشيخ المؤيد بالاشارة المسدد بعد ذلك دعا خص بعضهم النزاع بما علم جهة حسنه ولم يقم فيه سوى احتمال

انه تصرف في ملك الغير ولا اذن له وجعا اذ لا امر الاباحة على هذا التقدير ظاهر لا ينبغي ان يختلف فيه اللهم الا ان يقال لعل الشارع يقبحه لمصالح اخرى خفية وهو خروج عن محل النزاع الذي فرضه اولا وهذا ايضا من الشيخ عجيب لان القائل بالحرمة اذا كان مستنده في الحرمة التصرف في ملك الغير فما وجه الرد على من خص النزاع بذلك الرد وقوله اللهم الا الخ لا يخرج عن الغرض اذا كان مراد هذا القائل هو ما اراده الشيخ في قوله العقل لا يرضى الخ فتامل ومجموع ما وصلنا اليه ووصل الينا من بيان محل النزاع امور ستة الاول الاطلاق ويظهر منه التعميم الثاني التنصيص على التعميم الثالث بما لم يعلم حسنه او قبحه الرابع تخصيصه بما لم يعلم ضرورة حسنه او قبحه الخامس بما علم حسنه ولم يقم فيه سوى احتمال التصرف السادس بما جهل حاله في الحكم العقلي والشرعي فتدبر

تفريع

قد ذكر الشهيد الثاني ره لهذه القاعدة في قواعده فروعا قال منها اذا وقعت واقعة ولم يوجد من يفتي بها فقيل حكمها حكم ما قبل ورود الشرع وقيل لا حكم فيها اصلا ولا تكليف ابدا ومنها لو خفي المقدار المعفو عنه من الدم مثلا ولم يجد من يعرفه فقيل يبنى على هذا الاصل وفيه نظر لان النجاسة مانعة فلا تصح الصلوة الا مع تيقن العفو عنها ويحتمل ان يقال ان الاصل صحة الصلوة وبراءة الذمة من التنبيها الى ان يعلم خلافه ومنها ما فرعه بعضهم فقال اذا قرر النبي ص احدا على فعل فهل يدل على الجواز من جهة الشرع او من جهة البراءة الاصلية لكون الاصل هو الاباحة فان قلنا اصل الاشياء على التحريم دل التقرير على الجواز شرعا والا فلا ومن فوائد هذه الفائدة الاخيرة انه رفعه هذا الامر هل يكون نسخا ام لا فان دفع البراءة الاصلية بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ على ما حقق في محله

الباب الثامن في بيان حكم الافعال قبل البعثة

بمعنى انه ما الذي تقتضيه الادلة الشرعية بحيث يكون ذلك اصلا يرجع اليه واصلا يعول عليه والقول في هذه المسئلة يستدعي تقديم مقدمة يتوقف على اصلها ويوضح ما اقتضاه كنه حقيقتها من جنسها وفصلها فليطل نظرك الكشف منها والبحث بسمعك في الاصغاء اليها

تفريع

تنقيح

والثامن في بيان حكم الافعال قبل البعثة

فنقول اعلم ان اكتساب معرفة احكام الجزئيات من كلياتها يتوقف على امرين احدهما معرفة الكلى الذى فيه تلك
الجزئيات بحيث لا يشك فى اندراجها فيه علما او ظنا يقوم مقامه وثانيهما ان يعرف حكم ذلك الكلى معرفة
يعلم منها تعدى ذلك الحكم الى ذلك الجزئى والحاصل ان حكم الجزئى نتيجة والنتيجة مبنية على
على مقدمتين الصغرى والكبرى ويصعب تحصيل حكم الجزئى ولا يخلو اما من جهة الخلل فى الاولى
او فى الثانية او فيهما اذا عرفت فانظر فيما اذكره لك واعرضه على تينك المقدمتين يتضح لك
حال النتيجة بحيث لا يخلو الا اشكال ومع الخلل بحث فيا ... اخر وهو ان يقال هذا الجزئى باعتبار نفسه
وخصوصيته مجهول الحكم وكل مجهول الحكم فحكمه كذا فاطلب ما يستنتجه وتقيم الدليل عليه فنقول وقع
الخلاف فى كلية الكبرى من هذا القياس وفى حكمها وبذكر افراد الموضوع المختلف فيها وكيفية الاحكام
التى فيها النزاع ونقيم الدليل على ما نختار اما الموضوع فما فيها ما لا نص فيه ومنها ما تعارضت فيه النصوص
ومنها المشتبه فى موضوع الحكم ومنها الافراد الغير ظاهرة الفردية اما ما لا نص فيه اما ان لم يرد
فيه شئ او انه ورد فيه شئ ولكن فى الاحتجاج به خلل اما فى الدلالة او فى السند وهذا باب
عظيم يتشعب منه النزاع من حيث اختلافهم فى الدلالة واختلاف ترجيحهم فى الرجال ومن حيث كونه حجة واحدا
وفيه النزاع المعروف ومن حيث اختلافهم فى اقسامه والنزاع فى هذه الامور يرجع الى النزاع فى صغرى القياس
واما ما تعارضت فيه النصوص فالشبهة فيه فى الحكم كما ان ما فيه شبهة فى موضوع الحكم وعلى
حسب النصوص المتعارضة تختلف الصور المحتملة وتتعدد الصور المحتملة عقلا كثيرة وينبغى استحضارها
حتى يكون الطالب على بصيرة فى هذه المسألة على الوجه الاكمل فنقول قد عرفت ان الاحكام خمسة
فالذى تعارضت فيه النصوص اما ان يتوارد عليه الاحكام الخمسة باجمعها وهذه صورة
واحدة او يتوارد عليه اربعة منها وهذه صور خمسة او يتوارد عليه ثلاثة وهذه عشرة
صور او يتوارد عليه اثنان منها وهذه عشر صور واما الشبهة فى موضوع الحكم فهى اما
ان يتردد بين موضوعات احكامها معروفة او مجهولة او منها معروف ومنها مجهول والحكم اما ان
يكون حكما شرعيا كواحد من الخمسة المعروفة او حكما وضعيا كالطهارة والنجاسة وغير ذلك

اما اذا تردد

اما اذا تردد بين موضوعات كلها احكامها معروفة فهى فى الصور السابقة باجمعها وبالمقايسة والتامل
يعرف صور القسمين الاخرين هذه الصور باعتبار التعقل والتخيل واما بحسب الشرع فاختلافها
على حسب اختلافهم فى طول الباع وسعة الاطلاع اذا عرفت ذلك فلننقل الكلام الى تعداد مذاهب
القوم فى ذلك واختيار مذهب الحق منها ونشر الادلة عليها قال الشهيد الثانى فى قواعده
واما الافعال بعد الشرع فمقتضى الادلة الشرعية ان الاصل فى المنافع الاباحة كقوله تعالى خلق
لكم ما فى الارض جميعا وفى المضار التحريم كقوله لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام كذا ذكره
الرازى والاملية واتباعهم وقال بعض من كتب عليه هذه المقالة لا تستقيم على مذهب الاشاعرة
لان عندهم ان بعض الافعال فى الازل واجب وبعضها حرام وهكذا فعلى مذاهبهم تعلقت الاحكام
الخمسة بالمكلفين تعلقا تعليقيا فى الازل ثم فى لا يزال تتعلق بهم تعلقا تنجيزيا وذلك
بعد البعثة وبلوغ الخطاب فيتجه على اصول المعتزلة فى بعض الافعال وتوضيحه ان الا
حكام الخمسة من الصفات الحاصلة للافعال عندهم مع قطع النظر من جعل الشارع ووضعه
وقالوا باستقلال العقل بتعيين بعضها بداهة او برهان دون بعض ثم اختلفوا فيما لا
يستقل به العقل بالتعيين على ثلاثة اقوال الاباحة والتحريم والتوقف ومحل النزاع
ان الحكم الثابت المتفرع على الجهل بالتعيين اى الثلاثة وخلاصة القول فى ذلك من جانب
الخاصة ما حرره شيخ مشايخ اهل هذا العصر فى الفوائد الحائرية فى الفائدة الرابعة والعشرين
منها حيث قال اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة فى موضوع الحكم الاصل
فيهما البراءة والمراد من الثانى ان حكم الشئ شرعا يكون معلوما لكن وقع الشبهة فى موضوعه
مثلا ان الميتة حرام جزما والمذكى حلال جزما لكن وجد لحم لا يدرى انه من الميتة او من المذكى
والاخباريون على اربع مذاهب فيما لا نص فيه الاول التوقف وهو المشهور بينهم والثانى
الحرمة ظاهرا والثالث الحرمة واقعا والرابع وجوب الاحتياط ويحتمل ان يكون القول
بالتحريم مختصا بقبل ورود الشرع غير مختص بالاخباريين والحق ان الاخباريين بالا نص فيه

ما تعارض فيه نصان والافراد غير ظاهرة الفردية وصرح بعضهم ان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها
من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهو مثل المجتهدين يقولون بالبراءة هذا فيما
نص فيه واما في الشبهة في الموضوع فهي ايضا مثل المجتهدين يقولون بالبراءة اما دليل المجتهدين
فالكتاب والسنة والاجماع والعقل والاستصحاب اما الكتاب المجيد فكثير من آياته وكذا الاخبار
المتواترة متضمنة لنفي التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان والاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته
والمحقق والعلامة وكثير من المتأخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ الطوسي و
اما العقل فحاكم بقبح التكليف والمؤاخذة ما لم يكن بيان وكذلك استصحاب عدم التكليف السابق
ولا ريب في حقيته لانا نقطع ان المسلمين من زمن الرسول ص الى زمان القائم عليه وعلى ابائه
الصلوة والسلام ما كانوا يتوقفون في كل فعل من افعالهم وحركات اعضائهم وتعداد الحروف التي
ينطقون بها وكيفية النطق من حيث الجهر والاخفات في كل جزئي جزئي من امورهم ومأكولهم
وملبوسهم ومقدار مشروبهم ومكان جلوسهم وحركات مجالسهم وغير ذلك من كل ما يصير متعلقا
للاحكام فانا نقطع انهم ما كانوا يتوقفون في هذه الامور على الرخصة من الشرع وعلى قدر
الرخصة ونجزم ان الرسول ص يوم بعث لم ينههم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لا
انه يرفع عنهم التكليف بالتوقف والحرمة وانه يبلغهم الرخصة والاباحة كما يقول
الاخباريون وكما كان الرسول ص كذلك كان حال الائمة ع وطريقة المسلمين في جميع الاعصار
والامصار حجة الاخباريين الاخبار الدالة على التوقف اذا لم يعلم الحكم وفيه ان المجتهدين
قائلون بمضمونها بل اساس اجتهادهم ومذهبهم على مضامين هذه الاخبار اذ عرفت انهم
من جهة ان الفتوى لا بد ان تنتهي الى العلم يقولون ان الحجة ظن المجتهد الجامع للشرائط لا ظن
غيره لحصول العلم واليقين بحجية ظنه ويرد عليهم اعتراضا مستغربا واستدلوا ايضا بقوله ص
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
وفيه ايضا نظر من وجوه الاول انه لا يدل على وجوب التوقف والحرمة بل ظاهره انه ان اتفق

كونه حراما في الواقع يهلك والا فلا والحاصل ان في الخبر تصريحا بان الشبهة غير الحرام وانها بين
الحلال والحرام وتصريح ايضا بان الهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون الهلاك بارتكاب الشبهة
لانها معلومة والهلاك من حيث لا يعلم فلا يمكن وقوله ع من اخذ الشبهات ارتكب المحرمات باقيا على ظاهره
اذ يلزم كون الشبهة حراما وبان الهلاك وهو كونه من حيث يعلم الا ان يقال الشبهات
جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيكون معناه ان من ارتكب كل شبهة اتفقت وعرضت له ارتكب
الحرام جزما بل محرمات كثيرة اذ يبعد غاية البعد ان يتفق جميع ما ارتكبه حلالا واقعا و
الاطمينان المانع اذا وشك ان يقع في المحرمات كما وقع تصريح بذلك في الاخبار فيكون ذلك قرينة
على ذلك فان اخبارهم يفسر بعضها بعضا مع ان الخبر صدر بعنوان الموعظة والارشاد والتعارف
في العرف عند الخطر المحتمل الاتيان باللفظ الدال على الوقوع فيه مثل انهم يقولون لانسان
منفردا يأكلك الاسد ويسلبك اللصوص وغير ذلك مع ان ذلك كثير في الاخبار مع ان الخبر وارد
فيما تعارض فيه نصان وستعرف عدم وجوب التوقف فيه وفي مطلق الشبهة فيعني ان المراد
ان ارتكاب الشبهات ربما يؤدي الى ارتكاب المحرمات المعلومة عند المرتكب عمدا واغترارا على ذلك
تساهله وتوغله في ارتكاب الشبهات وانه يكون ذلك لا على سبيل العمد ولكن من جهة ذلك
التساهل يشتبه على نفسه ان ذلك الحرام شبهة وان حرمته غير معلومة بل لعله يتخيل انه حلال
بين ويفهم ذلك من كثير من الاخبار كقوله ع الرياء اخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء
على الصخرة الصماء وما ورد ان الشرك اخفى او يقال ان المراد من الهلاك غير العقوبة بل اثار الحرام
الواقعي المترتبة عليه التي لا تنفك عنه او لا تكاد تنفك عنه والله اعلم الثاني يدل على
ان الحكم على ثلاثة وهذا موافق لمذهب المجتهدين من انه حلال بين وحرام بين وشبهة
مكروهة واما عند الاخباريين فالحكم عندهم اثنان لا ثلثة الا ان قال بان مال الغاصب
والسارق شبهة وكذا كون امرأة اختا من الرضاعة شبهة وغير ذلك مما ورد النص عنه
والاحتياط فيه من الشرع وانه لم يقل بذلك وقال بانه حلال كما صرح به بعضهم ففيه

انه كيف يكون هذا حلالا بيّنا وما لا نص فيه من جميع ما خلق الله لنا يكون حراما وواجب الاجتناب
وهذا عجيب الثالث انه شامل للشبهة في موضوع الحكم وما احتمل الوجوب وغير الحرمة من الاحكام
فما يقولون فيهما فهو الجواب للمجتهدين الرابع ان كون ما نص فيه شبهة اول الكلام فان في
واحد من الادلة السابقة ما يكفي في خروجه عن الشبهة فضلا عن جميعها سيما التواتر والا
جماع الخامس ان الظاهر من اخبار اخر ان الشبهة لا عقاب على ارتكابها منها ما رواه علي بن محمد
الخزاز بسنده الى الحسن ع انه قال في جملة حديث له ان في حلالها حسابا وفي حرامها عقابا
وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا قد رهنت فيه وان كان حراما
لم تكن اخذت من الميتة وان كان لعتاب فان العتاب يسير السادس انه لا يقاوم ادلة
المجتهدين فضلا عن ان يترجح عليها السابع انه ورد نصوص كثيرة في ان الشبهة في
موضوع الحكم شبهة جزما لا شبهة فيها وان الاجتناب عنها مهما امكن سيما في الفروج
بل ورد في صحيحة عبد الرحمن التصريح بان الجهل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوعه ثم
اعلم ان جمعا من المجتهدين فرقوا في شبهة موضوع الحكم بين المحصور وغيره و
حكموا بالمنع في الاول بناء على ان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام
قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين
الذين احدهما غصب لا شبهة فيه وان حكمنا ان احدهما بعينه حرام او نجس فهو ترجيح بغير
مرجح شرعي والنصوص وردت في الانائين ونظايرها كما قالوا والفرق بين المحصور وغير
المحصور ان المحصور ينافي التنزه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي وغيره بخلافه فيه
وذلك لان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما فحيث يمكن الامتثال بترك المحتملات
من باب مقدمة الواجب يكون مكلفا به وحيث لا يمكن لعدم تأتي الجميع وعدم الترجيح لم
لا يكون مكلفا به ايضا وفي المحصور يتحقق عادة بارتكاب جميع محتملاته فيتحقق اليقين
باستعمال الحرام او النجس واما غير المحصور فلا يتحقق عادة العلم للمكلف الواحد بانه

بانه ارتكب الجميع حتى يحصل اليقين بارتكاب الحرام والنجس وكون المكلفين باجمعهم ارتكبوا الجميع لا يضر
لان كلا منهم مكلف بعلم نفسه وحيث لا علم فلا تكليف كما هو الحكم في وجدان المني في الثوب
المشترك لعدم علم كل واحد منهما بوقوع التكليف وتعلقه به بخلاف انائي شخص واحد
او ثوبين مطلقا بكون احدهما نجس والمكلف عالم بذلك فان علمه بذلك يوجب عليه التجنب
تجنب اليقيني ولا يحصل اليقين بامتثال هذا التكليف الا باجتنابهما عنهما والتنزه عنهما
جميعا وايضا يظهر من الاخبار ان النجاسة مثلا لا يجب من اول الامر الفحص عنها في انها هل
بلغت ثوبه ام لا ولا يجب الفحص كذلك عند امارة محتملة انظر بل حتى علم بها يجب
الاتقاء والتنزه عنها والا فلا وفي غير المحصور لا يحصل العلم غالبا بان النجاسة وقعت
فيها بحيث يكون نسبتها الى الكل على السوية بحيث يصير الكل مقصودا مقدمة للترك
حين الخطاب فتأمل مع ان الاجماع واقع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور
مضافا الى ان مدار المسلمين في الاعصار والامصار على ذلك وبالجملة ان ادلة اصالة
البراءة وغيرها عام ذكر شامل لما هو مثل وجدان المني المذكور لعدم العلم بالتكليف
اصلا والشبهة في غير المحصور وغيرها لعدم العلم في كل واحد منهما واما العلم بالكلي الاجمالي
بينهما فلا يقاوم تلك الادلة بحيث يخصصها ويخرج جميع الافراد الغير المحصورة منها
ويدخلها في الحرام والنجس بان يحكم العلم بالتكليف بكل واحد واحد حاصل من حيث كونه
مقدمة للواجب لما ذكر من لزوم تكليف ما لا يطاق او الحرج مع ان الخاص لا بد ان يكون
اقوى من العام حتى يغلب عليه ويخصصه على انه لا اقل من التساوي اجماعا كما عرفت
وهو فيما نحن فيه محل تأمل واما الشبهة في المحصور فليس بداخل فيما لا يعلم حتى يشمل الادلة
الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثال الامر باجتنابها قطعا للعلم
والامتثال ممكن وخال عن الحرج ولا يتأتى الا بترك المجموع فاحدهما حرام او نجس
والثاني يجب اجتنابه من باب المقدمة والامور الواجبة كلها كلية والامتثال يتحقق

باوادها وان كانت لخصوصيته لا مدخل لها في الوجود لكن لابد من ارتكابها لكونها شرطا للوجود هذا كما
اذا من يعلم ان عليه فائتة ولا يدري انها الصبح او الظهر او انها اي الخمس تكون فان الواجب اتيان
بالكل لتحصيل الامتثال اقول ان هذه قاعدة وجيهة الا انه ورد في الذي فيه الحلال والحرام
انه حلال حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن الباقر ع جواز الشراء من العامل
الذي يعلم انه ياخذ اكثر من الخرج حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن احدهما من شراء الخيانة
والسرقة وقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا وفي الموثق عن
اسحق بن عمار جواز الاشتراء من العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الى غير ذلك
وورد في المال المختلط اخراج الخمس وحلية الباقي وتمام تفاصيل هذه الامور في كتب الفقه
والاولى والاحوط التجنب عن الشبهات مهما امكن لا سيما في الفتاوي وينبغي عدم الاتكال
على اصل البراءة مهما امكن لان ما ورد في الاحتياط في غاية الكثرة والشدة ولانه
طريق النجاة الواقعي سيما في زمان الحيرة وخصوصا بعد ملاحظة العمومات وشمولها
لما يقع فيه الاحتياط وان كان الاتكال على اصل البراءة لا مانع منه اصلا لكن
في مثل دوران المراة بين كونها بنتا او زوجة وامثالهما يجب الاجتناب وكذا في
المأكول مثل كون احد الانائين فيه السم المهلك جزما ولم يعرف وامثال ذلك
والله هو الهادي لسبيل النجاة واما ما ورد فيه نصان متعارضان فالاظهر فيه
التخيير لكثرة ما ورد فيه من الاخبار الدالة عليه وموافقتها للاصل وقوة
دلالتها واما ما دل على التوقف فيحمل على الاستحباب او على صورة امكان الرجوع
الى الامام ع او في حقوق الناس لعدم معارضته لما دل على التخيير لما ذكر لكن الاحتياط
كما ذكر وان كان محتمل الوجوب وغير الحرمة واما محتملهما فقيل ان الاحوط فيه الترك
لظاهر الادلة ولان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وفيه ما فيه لكن الفقهاء
في صلوة الفريضة يقدمون جانب الوجوب والفعل ولعله لنهاية شدة وجوبها

وكونها

وكونها كالاصل لكل واجب بعد اصول الدين ثم اعلم انه ذكر لصحة التمسك باصالة البراءة
شروط الاول ان لا يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى وهو ظاهر وقد مر وجهه الثاني
ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او من في حكمه لعموم نفي الضرر الذي هو ثابت عقلا
وشرعا بل لابد من الحكم بالتدارك لو صدر من احد الثالث ان لا يكون التمسك فيه
جزء عبادة مركبة لانها توقيفية فلا يمكن التمسك في النفي بالاصل لان اشتغال
الذمة يقيني فلا يرتفع بمجرد الاحتمال ولان الاصل عدم كونه عبادة الا ان يقال
لا نسلم اشتغالها بازيد من القدر اليقيني الذي يثبت من اجماع او غير ذلك ومنه
ان التكليف اذا وقع وتعلق بفعل مجمل فان لم يمكن الاتيان به فلا تكليف بل لابد
من البيان وان امكن الاتيان به بارتكاب مقدمات لا مانع منها شرعا فحينئذ لا مانع من
التكليف به فالمقتضي موجود والمانع مفقود نعم لو وقع في ان المقدمة مانعة
ومبطلة لها ام لا فتكون من قبيل الاول ثم اعلم انه لا يجوز للمجتهد التمسك با
صل البراءة الا بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع في الادلة اجمع في تحصيل الحكم
فان لم يجد بعد ذلك دليلا اصلا وخرج عن حد المتقصر جزما ساغ له التمسك به
فهو لا يعارض دليلا ابدا نعم يصلح لتأييد الدليل في الخلاف وانما قلنا لا يجوز ذلك
لان جملة الاحكام الشرعية على كثرتها ووفودها وبقائها الى يوم القيمة من ضروريات
الدين فان الانبياء من لدن ادم الى خاتم النبيين كل واحد منهم صاحب دين وتكاليف
واعمال يخاطب بها كافة امته فكل من دخل في دين يعلم ان فيه احكاما وتكاليف
يجب معرفتها والعمل بها بل هذه هو الغاية من بعثة الرسول المعلومة للامة مع كثرة
ما ورد من الاوامر والتاكيدات في طلب معرفة الاحكام من الرسول ص والائمة ما زاد على
حد التواتر ووصل الحكم الى واحد واحد من الامة ففي الحقيقة نحن عالمون بتلك الاحكام
علما اجماليا وان لم نكن عارفين بتفاصيلها ومثلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا

وقال لله امرتك باحكام كثيرة واودعتها في هذا الطومار فعليك بفحصه والنظر عما فيه والعمل
به فح لايمكننا التمسك باصل البراءة وترك العمل وكذالك حال العوام لايمكنهم التمسك
بالاصل اصلا بل هم بذالك احق واولى ومن هذا ظهر لك دليل المجتهدين على القول
بعدم معذورية الجاهل بنفس الحكم الشرعي الا في المواضع التي استثنوها نعم
بعد بذل الجهد لو وقعت غفلة ناشئة من قصور هم لم يكن عليهم شيء من حيث الخطاب
لان ضروري مذهب الشيعة وكل العدلية ان المؤاخذ بالتقصير لا بالقصور بل
الاشاعرة يقولون بذلك ايضا من جهة السمع فكل من المجتهد والعامي اذا سعى
في تحصيل حكمه على النهج المضروب له شرعا فقد ادى ما عليه وما حصله في سعيه
هو حكم الله الظاهري عليه طابق الواقع ام لا واما مع التقصير منهما فالمشهور بين
المجتهدين عدم صحة عبادتهم طابقت الواقع ام لا ولغير المشهور تفاصيل في
المقام فلتطلب من مظانها هذا اخر ما اردنا تحريره في هذه الرسالة وخلاصة
ما تمكنت من تناوله اليد القاصرة وقد وقع الفراغ في يوم الخامس من العشر الثاني
من الشهر الثالث من السنة الثانية من العشر العاشر من المائة الثانية من الالف
الثاني والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد خاتم النبيين وآله الطاهرين

وقد وقع الفراغ من كتابتها يوم الاحد في يوم ثمن عشر
في ربيع اول سنة الف ومئتين وثلاثة وعشرين
من الهجرة النبوية على صاحبها السلام على يد افقر
عبيد الله علما وعملا واكثرهم خطاء وزللا الراجي
عفو ربه الكريم محمد ابن المرحوم ابراهيم جبل
عبدان الشروقي اصلا والنطاط
منزلا والنجف سكنا ومدفنا
انشاء الله تعالى
وكان الفراغ في بلد المحروسة
المشهد الغروي